

IRODALOMTÖRTÉNET

A TARTALOMBÓL

Fehér M. István: Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél
Sartre versus Heidegger

Fried István: Márai amint olvassa (?) Hermann Hessét...

Szab Ádám: Canudos forrásvidékén. Euclides da Cunha *Os Sertões* című
művének hatása Márai Sándor *Ítélet Canudosban* című regényére



ELTE BTK MAGYAR IRODALOM- ÉS KULTÚRATUDOMÁNYI INTÉZET
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA – RÁCIÓ KIADÓ

2010/2

IRODALOMTÖRTÉNET

A Magyar Irodalomtörténeti Társaság
és az ELTE BTK Irodalom- és Kultúra-
tudományi Intézetének folyóirata
Lapalapít: Magyar Tudományos Akadémia
Kiadja: Ráció Kiadó

XCI. évf. 2. sz. –
Új folyam: XLI. évf. 2. sz.

www.irodalomtortenet.hu

Szerkesztőbizottság: EISEMANN György,
MARGÓCSY István, SIPOS Lajos,
TVERDOTA György
Főszerkesztő: KULCSÁR SZABÓ Ernő
Felelős szerkesztő: SZILÁGYI Márton
Szemle: GINTLI Tibor
Olvas szerkesztő: BEDNANICS Gábor

Szerkesztőség:
Magyar Irodalom- és Kultúra-
tudományi Intézet
Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/A épület
telefon: (1) 4855-200/5113, 5366

Kiadó hivatal:
RÁCIÓ KIADÓ
1072 Budapest, Akácfa utca 20.
telefon: (1) 321-8023, fax: (1) 402-1293

e-mail: racio@racio.hu, web: www.racio.hu
Felelős kiadó: a Ráció Kft. ügyvezetője

Recenziós példányok és kritikák
a szerkesztőségbe kerülendők.
Kéziratokat nem őrzünk meg,
és nem küldünk vissza.

Tördelés: Layout Factory Grafikai Stúdió
Nyomdai munkák: **mondAt Kft.** • Budapest
(www.mondat.hu)

ISSN 0324 4970

Megjelenik a Magyar Tudományos
Akadémia, valamint a Nemzeti
Kulturális Alap támogatásával



Ára számonként: 500 Ft
Előfizetés egy évre (4 szám): 1500 Ft

Előfizetésben terjeszti a
Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága
1008 Budapest, Orczy tér 1.
Előfizethető valamennyi postán,
kézbesítőknél, illetve a kiadó hivatalban.
Megvásárolható a jobb kiadványboltokban,
illetve a Ráció Kiadó szerkesztőségében.

A Ráció Kiadó új tudományos kiadványai:



www.racio.hu

TARTALOM

2010/2

TANULMÁNYOK

FEHÉR M. ISTVÁN

- Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél
Sartre versus Heidegger 155

FRIED ISTVÁN

- Márai amint olvassa (?) Hermann Hessét... 186

SZABÓ ÁDÁM

- Canudos forrásvidékén. Euclides da Cunha *Os Sertões* című
művének hatása Márai Sándor *Élet Canudosban* című regényére 204

MŰHELY

MOLNÁR GÁBOR TAMÁS

- „Bizonyára magunk is ily k borl emlékezet vagyunk ehelyt”
Recepci t rténet, sz vegváltozatok és elbeszélésszerkezeti
dilemmák Szilágyi István *Kő hull apad k tba* című regényében 226

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

PINTÉR BORBÁLA

- Romantika és modernitás kettőssége Kemény Zsigmond
„társadalmi” regényeiben 251

SZEMLE

SZABOLCSI JÁNOS

- Fűzfa Balázs: *Irodalom 11; Irodalom 12* 266

KISS BÉLA

- Hegedűs Béla: *Prodromus* 275

BÁRDOS LÁSZLÓ	
<i>Babits Mihály levelezésének kritikai kiadásár l</i>	279
KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN	
Krupp J zsef: <i>Distanz und Bedeutung</i>	289
OROSZ ANDREA	
Onder Csaba: <i>Illetlen megjegyzések</i>	294

Számunk szerzői

FEHÉR M. ISTVÁN, egyetemi tanár (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
FRIED ISTVÁN, professor emeritus (<i>Szegedi Tudományegyetem</i>)
SZABÓ ÁDÁM, irodalomt rténész (<i>Université de Lille</i>)
MOLNÁR GÁBOR TAMÁS, tanársegéd (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
PINTÉR BORBÁLA, PhD-hallgat (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
SZABOLCSI JÁNOS, k zépiskolai tanár, nemzetk zis sakkmeister (<i>ELTE Apáczai Gimnázium</i>)
KISS BÉLA, PhD-hallgat (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
BÁRDOS LÁSZLÓ, egyetemi docens (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN, egyetemi docens (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)
OROSZ ANDREA, PhD-hallgat (<i>E tv s Loránd Tudományegyetem</i>)

FEHÉR M. ISTVÁN

Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél

*Sartre versus Heidegger**

A humanizmus fogalma k r l a 20. században f llángolt viták egyik legjelen-
tősebbike és legérdekesebbike, mely egy ttal szélesk rű és gazdag visszhangot
váltott ki, a II. világhábor katasztr fáját k vetően Sartre és Heidegger k tt
bontakozott ki. A vita tágabb háttérét – és a humanizmus fogalmára val sszon-
tosulását – az a t rténelmi k r lmény alkotta, melyet a totalitarizmusok és a világ-
hábor sokkja idézett elő. Miként Adorno azt kérdezte, lehet-e még Auschwitz
után verset írni („nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”),
hasonl képpen mer lt fel a kérdés: vajon mindezen tapasztalatok után, a halál-
táborok, a vérf rdő, az embertelenség korábban elképzelhetetlen tapasztalata után
lehet-e még – szabad-e még – eur pai szellemről, emberségről, humanitás r l,
humanizmusr l beszélni? Nyilvánval , hogy ez a motiváci h z dik meg Jean
Beaufret Heideggernek f ltett kérdése m g tt: „Hogyan lehet visszaadni a »hu-
manizmus« sz értelmét?”

A hábor sokkjáb l lassan f leszmélődő és magához térő eur pai diszkusz-
szi alaphangját Karl Jaspers adta meg, amikor azt írta: „t bbé nem bízunk a
humanizmusban. De szeretj k őt, s mindent megtennénk, hogy megőrizz k”.¹

* Részlet egy hosszabb tanulmányb l. (A teljes írás címe: *Hermeneutika és humanizmus*. Az itt meg-
jelenő sz veg a négy részből áll tanulmány harmadik része.) *Bibliográfiai megjegyzés*: Heidegger
műveinek sszkiadására (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-től) a GA,
Gadamer sszegyűjt tt műveire (*Gesammelte Werke*, I–X., Mohr, T bingen, 1985–1995) a GW
r vidítéssel hivatkozom, ezt k veti a k tetszám, majd kettőspont után a lapszám megjel lése.
Egyéb r vidítések: SZ: Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, T bingen, 1979¹⁵; LI: Uő.,
Lét és idő, ford. VAJDA Mihály és mások, Gondolat, Budapest, 1989.; IM: Hans-Georg GADAMER,
Igazság és m dszer, ford. BONYHAI Gábor, Kossuth, Budapest, 1984.; PIA: Martin HEIDEGGER,
Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation, szerk. Hans-
Ulrich LESSING, Diltthey Jahrbuch f r Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6
(1989), 237–269.; PIA-R: Uő., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung f r die
Marburger und die G ttinger Philosophische Fakultät (1922)*, szerk. G nter NEUMANN, Reclam, Stutt-
gart, 2002.; BH: Uő., *Brief ber den „Humanismus”* = Uő., *Wegmarken* [a továbbiakban: WEG],

Mindezt ma, amikor „az emberben a káoszt pillantjuk meg, s az sztszerűt látjuk gátlástalanul előttünk”.² Ma, amikor azt az új tapasztalatot kell szereznünk, miképp egyesül az emberi történelem korábbi korszakaiban is költőféle mértékben jelenlévő embertelenség a fejlett technika csak korunkra jellemző racionalitásával és gépszerűségével.³

Sartre és Heidegger vitáját voltaképpen egyszerű összefoglalni. Saját gondolatrendszerét Sartre másokéval – többek között Heideggerével – egytt az egzisztencializmus elnevezéssel látja el és köti egymással csokorba, s azt állítja, az egzisztencializmus humanizmus; Heidegger viszont egyfelől nem fogadja el gondolkodása azonosítására ezt a megjelölést, másfelől – és főképp – elhatárolódik mind az egzisztencializmustól, mind a humanizmustól. Röviden: míg Sartre kiáll a humanizmus mellett, addig Heidegger alapvető bírálatban részesíti.

Nem volna hamis, ám nagyfokú leegyszerűsítés volna mindazonáltal, ha a dolgot elintézhetőnek vélnénk azzal, hogy kijelentsük: Sartre humanista, Heidegger antihumanista, vagy legalábbis nem humanista; illetve ha úgy fogalmaznánk: ami mellett Sartre kiáll, azt Heidegger alapvető bírálatban részesíti – ez pedig nem más, mint a humanizmus, sőt: a humanizmus. A minket jellemző összefüggésben érdeklő kérdésnek – alapvetően hermeneutikai kérdés – mindenekelőtt így kell hangzania: a humanizmus milyen előzetes megértésére támaszkodik Sartre, amikor kiáll mellette, és Heidegger, amikor elhatárolódik tőle? Hogyan érti egyikük azt, ami mellett kiáll, s másikuk azt, amit bírálatban részesít? Ha – amint az az esetek többségében történik – ez az előzetes megértés más és más, akkor mind nyílnak kérdéssé tenni mind Sartre humanizmusát, mind Heidegger humanizmuskritikáját, vagyis nem kell a kényszerű vagy-vagy formájában körvonalazódó alternatívát vakon elfogadnunk – hogy tudniillik vagy Sartre humanizmusát, vagy Heidegger humanizmusellenességét fogadjuk el. E kényszerű vagy-vagy ugyanis

Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, 145–194. (GA 9: 313–364.; mind a *Wegmarken* további, bővített kiadásai, mind az összkiadás 9. kötetében a margón feltünteteti az eredeti kiadás lapszámain, így ezen utóbbi alapján fogom a művet idézni); EN: Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, kiad. Arlette ELKAÏM-SARTRE, Gallimard, Paris, 1998.; LS: Uő., *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológiai vázlat*, ford. SEREGI Tamás, L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék, Budapest, 2006.; EH: Uő., *Exisztencializmus*, ford. CSATLÓS János, Határgyűjtő, Budapest, 1991. (Eredetileg: St. d., 1947; Uő., *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.; lásd <http://www.mediasetdemocratie.net/Textes/Existentialisme.htm>). Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden költőn megjelölés nélkül megadottam.

¹ Karl JASPERS, *Vom europäischen Geist* (1946) = Uő., *Rechenschaft und Ausblick*, Piper, München, 1958, 275.

² Karl JASPERS, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus* (1949) = Uő., *Rechenschaft und Ausblick*, 313.

³ Lásd Uő., 323.; Romano GUARDINI, *Freiheit und Verantwortung*, Matthias-Grunewald, Mainz, 1997, 45.

azon a feltevésen alapul, hogy ami mellett az egyik kiáll, azonos azzal, amitől a másik elhatárolódik (ami a látszat szerint persze aligha volna megkérdőjelezhető). Mivel továbbá saját gondolatrendszerének a humanizmussal való összefüggése vagy hozzávaló viszonya döntő süllyel vagy mértékadó módon korábban egyik gondolkodóértelmezésében sem merült fel, ezért azt a kapcsolódó kérdést is föl kell tennünk, vajon vonatkozik álláspontjuk elfoglalása mennyiben illeszkedik konzisztensen korábbi nézeteik körébe. Mennyiben megalapozott – legalábbis saját gondolatrendszerükre vonatkoztatva – egyikük humanista, másikuk humanizmusellenes állásfoglalása?

Sartre írása, mely eredetileg előadás formájában 1945 őszén hangzott el, a gondolatrendszerét, illetve az egzisztencializmust ért vádakra adandó válaszkísérletekkel indul, s ez a motiváció a népszerű írást voltaképpen elejétől a végéig áthatja. Az egzisztencializmust ért vádak, melyekre Sartre válaszolni próbál, kereszténykatolikus, illetve marxista oldalról hangzottak el, s akkor is forogtak, hogy e tan az emberi lét „sötét”, illetve „negatív” oldalait állítja előtérbe (szorongás, halál, magány, kétségbeesés, undor); e vádakkal pedig – mint nemskorára röviden kitérünk rá – a maga részéről Heideggernek is szembe kellett néznie. Miután mindenben a negatívumot látja, e tan gyomond „pesszimista”, s mivel a cselekvés kilátástalanságát sugallja, egyszersmind belenyugvást is hirdet, azaz „kvietista”. E szemrehányásokat Sartre cáfolni igyekszik, s azt állítja válaszképpen, hogy az egzisztencializmus nemhogy nem becsüli le az embert, de épp őt állítja a középpontba, s olyan vonásokkal ruhazza fel, melyek az emberi életet épp lehetővé teszik: az ember szabad, sorsa nincs előre meghatározva, azzá lesz, amivé nemagát teszi, nemagát alakítja. Mindezen jegyek – véli Sartre –, költőnképp a determinizmus elutasítása, az aktív, felelősségteljes emberi életet teszik lehetővé, így az egzisztencializmus nemhogy nem embergyűlölő, pesszimista tan, hanem épp fordítva: az embert igenlő, azaz humanizmus. Ami miatt bírálják, az tulajdonképpen nem pesszimizmusa, hanem inkább egyfajta „optimista keménysége”.⁴

⁴ E keménység megfelelője megtalálható Heideggernél is, így hangzik: *megnevezítés* (az „optimizmust” tegyük most félre, magáról az optimizmus–pesszimizmus megközelítéséről Heidegger a Spiegel-interjúban mindenesetre azt mondta, „túlrevidre fog” [*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger = Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, szerk. Günther NESKE – Emil KETTERING, Neske, Pfullingen, 1988, 97.]). Heidegger ismétlődően kifejtette, hogy a filozófia a dolgokat nem annyira megkönyíti, mint inkább megnehezíti. Szerinte jelentős pontokon épp ez a filozófia dolga: megnehezíteni a dolgokat, nem utolsósorban saját maga dolgát. Ugyanezt teszi a teológia is a hittől, tudniillik megnehezíti. Lásd GA 60: 121. („Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug. Zur Hebung des Bezugssinnes der faktischen Lebenserfahrung muß man beachten, daß sie »erschwert« wird.”), GA 9: 56. („Theologie kann den Glauben nur erschweren”), Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3: 291.; Uő., *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1976⁴, 8. („die Philosophie macht ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer. [...] Erschwerung des geschichtlichen

Hermeneutikai szempontból a legérdekesebb van annak, hogy Sartre a humanizmus–szabadság–felelősség egymásba kapcsolódó kérdéskörében egy ponton „az értelmezés felelősségéről” beszél; eszerint az értelmezés maga is szabad aktus – az, hogy valaki a saját szituációját hogyan éli meg, miképp érti, s milyen teendőket lát meg benne –, s noha nem használja a szót, a determinizmus elleni végső érve éppannyira hermeneutikai jellegű: ha felflússzunk is, hogy vannak „adott jelek a világon”, „akkor is mindenestre én vagyok az, aki megválasztom az értelmeket”. Sartre egy ponton a megértést egyenesen az egyetemességgel kapcsolja össze; az ember egyetemes, mert képes minden emberi projektumot megérteni. A megértés egyetemességében – nem pedig valami szubsztanciális jellegben – áll az ember egyetemessége: hangzik e ponton Sartre teljességgel hermeneutikainak nevezhető tétele.

Sartre szemére vetették, hogy *Az undor* című regényében kifigurázta a humanizmust, most pedig kapcsolódni kíván hozzá. Válaszként Sartre költőiséget von a humanizmus két formája között. Ezek között az egyikhez, mint korábban, így most is egyértelműen elutasítan viszonyul. Ez a fajta humanizmus keneteljes himnuszokat zeng az ember nagyságáról, az emberről, aki képes repülővel átrepülni a hegyek felett stb., és általában is „az” emberről szólnok. Ezt a fajta humanizmust, mely az emberről mint fajról vélt egészében véve – valamely felső vagy

Daseins [...] ist [...] der echte Leistungssinn der Philosophie”), PIA-R, 10., illetve GA 62: 349. („die genuin angemessene Zugangsweise” zum Leben ist ein „Schwermachen”). – Jegyezzük meg, hogy a sartre-i–heideggeri beállítottság nem ismeretlen a filozófiai történetében; hogy csak egyetlen példát hozzak fel, mely egyáltalán egyenesen eltérő filozófiai tradícióból származik, megtalálhat Bertrand Russell írásában is. „Eleven remények és félelmek jelenlétében a bizonytalanság fájdalmas dolog, ám el kell viselnünk, ha vigasztaló tudésmesék támasza nélkül akarunk élni” – írta filozófiai történetének bevezetésében Russell (Bertrand RUSSELL, *History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Allen and Unwin, London, 1946, 11.: „Uncertainty, in the presence of vivid hopes and fears, is painful, but must be endured if we wish to live without the support of comforting fairy tales”; némileg részletesebben lásd FEHÉR M. ISTVÁN, *Russell és a filozófiai történet*, Pro Philosophia 45. (2006), 3–20. (<http://www.c3.hu/~prophil/profi061/feher.html>). Az attitűd, amit e kijelentés sugall, azé a kutatóé, aki a végleges bizonyosság reménye – vagy csakis a lidércfénye – nélkül sem adja fel a kutatást. Az attitűd, mely „vigasztaló tudésmesék támasza nélkül” akar élni, a Sartre által megfogalmazotthoz hasonlóan – optimista vagy nem, de – keménységet sugall. A filozófia, fejtette ki hasonlóan Heidegger, sohasem teszi ki könnyebbé a dolgokat, hanem mindig csak nehezebbé – feltéve, hogy igazi filozófus akar lenni. A filozófia nehézzé teszi, elnehezíti a dolgokat, de így is mondhatnánk: visszaadja a dolgok súlyát. „Vigasztaló tudésmesék támasza nélkül” élni – mint Russell fogalmazott –, vagy „álomba ringató pium” nélkül – ahogy a fiatal Heidegger egy huszas évek elején tett kijelentése hangzik (GA 61: 164.) –, avagy a szabadság okozta „szorongástól a megnyugtató mítoszok felé való menekülés” nélkül – amint Sartre fő művének egy helyén olvashatunk (EN 79. = LS 81.) –: mindezen attitűdök nem költőnk jelentősen egymástól, s hasonló filozófiai világszemléletet, beállítottságot képviselnek.

költő álláspontot – kijelentéseket tenni, Sartre értelmetlennek – sőt veszélyesnek – tartja és elutasítja. A humanizmus másik formája – az, amelyet a magáénak vall – a szubjektivitásnak a kiindulópontjellegét és meghaladhatatlanságát hangsúlyozza, s ebben a – fenomenológiai nevezhető – értelemben áll ki mellette Sartre. A szubjektivitás mindazonáltal nem önmagába zártágot, sokkal inkább önmagánvaló, állandótlépést, transzcendenciát jelent: „az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának [...] és az ember mindenségben való jelenlétét hangsúlyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát nevezzük mi egzisztencialista humanizmusnak”,⁵ hangzik a következtetése.

E rövid rekonstrukcióból látszik, hogy a humanizmus Sartre általi előzetes megértése, valamint saját nézőpontjának „egzisztencialista humanizmusként” való ezzel összefüggő jellemzése egyenesen eltér attól, ahogy Heidegger a humanizmus fogalmát a tőle való kritikai elhatárolás során alapul veszi és tematizálja. Ez utóbbi megértéséhez mindenekelőtt emlékeztetnünk kell arra a műveletre, amelyet első korszakában Heidegger az ontológiai történet destruktívjának, a másodikban a metafizika meghaladásának nevez, s amely gondolati útjának alapvető szétválasztását alkotja. Heidegger gondolkodásának középponti gondolata a lét kérdése, e kérdést pedig Heidegger az egész európai filozófiai tradícióval való állandó intenzív kritikai párbeszéd során próbálja újra és újra megfogalmazni. A már a *Lét és idő* korszakában megfogalmazott, e műben a „destruktív”-, illetve „az ontológiai történet destruktívja”-elnevezéssel jelölt tevékenység a kései Heideggernél a „metafizikának” nevezett egész európai filozófiával való nagyszabású konfrontációvá terebélyesedik, s a nyugati filozófiai szemléletmódjának és alapfogalmainak a lét kérdéséből kiinduló kritikai felülvizsgálatává és újraalkotásává válik. A humanizmus heideggeri kritikája ebben a keretben a metafizika kritikájához kapcsolódik; mielőtt az előbbire kitérnénk, tanácsos lesz még az utóbbit némileg részletesebben körvonaloznunk.

A metafizika erős kritikai distanciával kezelt terminusa az általa sugallt perspektíva – alighanem Nietzsche nyomán – Heidegger második alkotói korszakában merül fel, s voltaképpen a Platónból kiinduló egész nyugati filozófiát átfogja. A metafizika olyan gondolkodás, melyre a létfelejtés, az ontológiai differenciának (lét és létező közötti különbségének) a szem elől tévesztése a jellemző, pontosabban az, hogy látszólag ugyan a létre kérdez, ám a létre kérdezve pillantása észrevétlenül a létezőre siklik át, ezáltal a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s voltaképpen ignorálja,

⁵ EH 82. Az ember lényegének a transzcendenciával való azonosítása (az, hogy az ember nem önmagába zárt, hanem már mindig is „túl van”, „kívül van” önmagán) Heidegger és Sartre gondolkodásának a fenomenológiai kiindulópontból adódó közös jellemzője; lásd ezzel kapcsolatban FEHÉR M. ISTVÁN, *Az intencionalitás léte. Intencionalitás és transzcendencia*, Magyar Filozófiai Szemle 52. (2008/1–2.), 1–47.

feledésbe burkolja. A metafizika, hangzik a harmincas évek Nietzsche-előadásain, „elismeri ugyan, hogy nincs létező lét nélkül”, „ám épphogy kimondja ezt, már ismét egy létezőbe helyezi a létet, legyen az akár a legfelsőbb okként elgondolt legmagasabb létező, akár a [...] szubjektum értelmében vett kitüntetett létező, mint minden objektivitás lehetőségének feltétele, akár [...] a feltétlen szubjektivitás értelmében felfogott abszolútum”.⁶

A létkérdés kidolgozásának, esetleges megválaszolásának fundamentumát első korszakában Heidegger az emberi lét analíziséből kívánja indítani, hiszen a hagyományos lételméletek fundamentumát keresve arra a belátásra jut, hogy az mindig az emberlét egy meghatározott elképzelésével, nevezetesen az embernek *ésszerű állatként* való felfogásával állott összefüggésben. Mivel Heidegger így véli, ez az emberfelfogás nem hatol le az emberlét mélyebb dimenziójába, az emberi lét egészen eredeti tapasztalataihoz, így joggal vélheti egyáltalán: a létkérdés megkezelítése szempontjából olyan kizsgének jutott a birtokába, mely fölött a tradíció pillantása átsiklott, melynek segítségével így egészen új lételmélet építhető ki. A hagyományos metafizika ama vonása, mely a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s az, hogy a léthez a teoretikus beállítottság korántsem eredeti síkján kezeledik – innen szemlélve egymással szorosan összefügg, ugyanannak a dolognak két oldalát alkotja. A lét eltárgyasítása a teoretikus beállítottság dominanciájának köszönhető, utóbbi pedig annak, hogy az ember teoretikus lényként mint *animal rationale* kerül a pillantás körébe.

Lényegében véve ezt az ellenvetést fogalmazza meg Heidegger a humanizmussal szemben is, miközben a humanizmus fogalmát egyfajta hermeneutikai destrukcióban részesíti. A humanizmus az ember lényegét, azaz humanitását már mindig is egy metafizikailag előre adott világképre, „a világnak, a világalapnak, a történelemnek, a természetnek, azaz a létező egészének valamely, már rögzített értelmezésére tekintettel” határozza meg.⁷ A humanizmus innen szemlélve maga is metafizikán alapul, vagy metafizikához vezet⁸ – ennél fogva minden humanizmus metafizikai, s fordítva: minden metafizika „humanista” –, továbbá nem csupán az emberlét egy meghatározott képére támaszkodik, de a tevékenységének középpontjában is az ember – az ember kiművelése, képességeinek szabad kibontakoztatása, erőinek kifejlesztése – áll. Heidegger számára viszont, mint írja, nem az ember, hanem a lét áll a középpontban, az ember pedig innen szemlélve

⁶ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., Neske, Pfullingen, 1961, 347. Vö. GA 9: 320. Lásd részletesebben FEHÉR M. István, *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életjele*, Gondolat, Budapest, 1992², 281. skk.

⁷ BH WEG 153. (Lásd magyar fordításban: Martin HEIDEGGER, *Level a „humanizmusról”*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 299. A továbbiakban: LH.)

⁸ Vö. BH WEG 153. (LH 299.), Vö. BH WEG 175. (LH 318.)

nem annyira „a létező ura”, mint inkább „a lét pásztora”.⁹ Mint a Platón igazság-felfogásáról szóló tanulmányban fogalmaz: „A metafizikának Platón gondolkodásában való kezdete egyáltalán a »humanizmus« kezdete is. [...] A »humanizmus« eszerint azt a metafizika kezdetével, kibontakozásával és végével párhuzamos folyamatot jelenti, melyben az ember középső szempontok szerint [...] a létező középpontjába kerül, anélkül, hogy emiatt a legmagasabb létező is volna. »Az ember« itt egyszer az emberi mivoltot vagy emberiséget, másszor az egyént vagy valamilyen közösséget, megint máskor a népet vagy egy népcsoportot jelenti. Mindig arról van szó, hogy a létező egy metafizikailag rögzített alapszerkezetében az innen kiindulva meghatározott »embert«, az *animal rationale* lehetőségei számára felszabadítsák, rendeltetéséről bizonyosságot nyújtsanak, s »életét« biztosítsák. Mindezt történhet az »erkölcsi« magatartás kialakításaként, a halhatatlan lélek megváltásaként, az alkotórők kibontakoztatásaként, az ész kiképzéseként, a személyiség ápolásaként, a közérzék felbresztéseként, a test kimunkálásaként vagy ezen »humanizmusok« némelyikének vagy mindegyikének megfelelő kombinációjaként. Minden ilyen esetben egy metafizikailag meghatározott mozgás megy végbe az ember mint középpont körül szűkebb vagy tágabb pályákon. A metafizika kiteljesedésével a »humanizmus« is (avagy »görgö« mondva: az antropológia) a legvégső, azaz feltétel nélküli »pozícióba« kerül”.¹⁰

A humanizmustól való kritikai elhatárolás Heidegger gondolati útjának korábbi szakaszaiban éppoly kevésbé állott az előtérben, mint Sartre-nál a mellette való elkülönülés: mindketten egy adott történelmi szituációra reagálnak. Humanizmus-kritikájának középponti magja, amely körül az egész diszkusszi szerveződik, az embernek *animal rationale*ként való felfogásával szembeni kritika Heideggernél persze a legkorábbi időktől fogva megtalálható, a kritikát azonban

⁹ BH WEG 162., 172. (LH 307., 316.)

¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Platóns Lehre von der Wahrheit* = GA 9: 236–237. (Lásd magyarul: *Útjelzők*, 223.) Vö. GA 34: 115–116. Lásd ehhez F.-W. von Herrmann megvilágító kommentárját „A humanizmus szesz történelmi alakzatát” Heidegger kritikának veti alá; a kritika „nem gyomond hamisságukat szeretné kimutatni, hanem metafizikai meghatározottságukban, azaz korlátaikban szeretné felmutatni őket. Az ember metafizikai lényegmeghatározásának kritikája a metafizika kritikája [...] egy olyan gondolkodás által, amely azt akarja megmutatni, hogy azt, amit a metafizika gondol, nem eléggé eredetien tapasztalja és határozza meg. Az emberi lényeg *animal rationale*ként való metafizikai meghatározása az ember lényegét nem eléggé eredetien tapasztalja, amennyiben a maga vezető témáját nem abban az eredetiségben gondolja, amelyet a dolog maga megkövetel. A metafizika vezető témája a létező léte. A metafizika a létezőre kérdez létben, s azt a létező létezőségként határozza meg, de nem kérdez rá lét és létező közelségére, az ontológiai differenciára, azaz a létnek mint olyannak a létező létezőségétől való közelségére [...]” (Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken = Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, szerk. Günther PÖLTNER, Bielefeld, Wien-Köln, 1991, 23–39., itt 23–24.).

korábban nem vonatkoztatta a humanizmusra. A humanizmuskritikájának alapját képező gondolati perspektíva egyes lényeges vonásai – csak gy, mint Sartre-nál a humanizmus melletti kiállás előzményei (melyekre még visszatérek) – ilyenformán nem hiányoznak. Heidegger kritikai fenntartásait a következőkben összegezhetjük: a humanizmus számára az ember áll a középpontban, nem a lét; a humanizmus egy létfelejtésre (többek között az emberi lét felejtésére, vagy ami ezzel egyjelentésű: az emberi lét *animal rationale*ként való, magát lértetődőnek vett felfogására) alapozott metafizikában gyökerezik, illetve vele áll lényegi összefüggésben. Az embernek *animal rationale*ként való felfogása az embert az animalitás felől, tőle elhatárolva, ám ilyenformán mégiscsak reá vonatkoztatva, s így őt igénybe véve határozza meg.¹¹ Ez a felfogás az ember igazi méltóságát nem tapasztalja meg, annak még a közélébe sem jut. Nem az embertelen védelmében gondolkodunk a humanizmus ellen, írja Heidegger, épp fordítva: azért, mert a humanizmus „az ember humanitását nem helyezi elég magasra”.¹² Az animalitás, azaz a biológiai felől elgondolt humanizmus innen szemlélve Heidegger szerint nemhogy nem a menekülés útja – az, ami megment minket a barbárságtól, feltevése, hogy sikerül értellemmel megmentenünk –: sokkal inkább maga is része annak a folyamatnak, ami bajba sodort minket.¹³ E nézet érdekes módon Sartre-nál is felbukkan: az emberiség egységes egészként való első-objektív szemlélete – amint azt pl. Comte vázolja – számára a humanizmus olyan formáját jelenti, amelytől nem csupán a lehető leghatározottabban elhatárolódik, de egyenesen odáig jut, hogy kijelentse: „a humanitás kultusza az emberiség Comte-féle nemagába zárt humanizmusához és – ki kell mondani – fasizmusához vezet”.¹⁴ E megfigyelésként és tisztelettel állítást érdekes módon épp Heidegger felől válhat érthetővé, amennyiben meggondoljuk, hogy az antropologizmus, biologizmus, morfológizmus minden formájának (beleértve a spengleri kultúrmorfológiát és a diltheyi kultúrpolitológiát) a fundamentálistól biológiai perspektíva felől kifejtett egyértelmű és heves kritikája a *Lét és idő* korszakától kezdve a harmincas éveken át végig jelen van Heidegger gondolkodásában, s ezen nézetek helyenként gyökérnek bemutatásra, mint a fajelmélet kialakulásának gondolati előzményei, vagy fordítva: mint aminek a fajelmélet csupán szélsőséges, ám logikus meghosszabbítása, végkifejlete.¹⁵ Az „ember mint

¹¹ BH WEG 155. (LH 301.)

¹² BH WEG 161. (LH 306.)

¹³ Lásd ehhez Jean GRONDIN, *Gadamer on Humanism = The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, szerk. Lewis E. HAHN, Open Court, La Salle, 1997, 157–171.; itt 159. (*The Library of Living Philosophers*, 24.)

¹⁴ „Le culte de l’humanité aboutit à l’humanisme fermé sur soi de Comte, et, il faut le dire, au fascisme. C’est un humanisme dont nous ne voulons pas.”

¹⁵ Lásd pl. az 1934-es előadást: GA 39: 27–28. Bővebben FEHÉR, *Martin Heidegger*, 262. skk. Ehhez járul a technika, illetve a technológia jkori kifejlődése és t kéltesedése, mely Heidegger szemében az jkori ember létezővel szembekever lésének, f lbe val kerekedésének jellegzetes

a létező ura” ntelt és fennhájáz – a természet leigázásához, hábor k katasztr –
fájához és emberek t megeinek elpusztításához vezető – p zához képest az ember
mint a „lét pásztora”: e j val szerényebb és visszafogottabb magatartás és beállít –
dás elfoglalására vonatkoz szt nzés egy ttal Heideggernek az j világhelyzet-
re adott javaslata. Melyet att l f ggetlen l megszívlelendőnek tarthatunk vagy
sem, hogy e magatartás jellemzésére (a terminus mindenkori előzetes megértése
alapján) a „humanizmus” megjel lést alkalmasnak vélj k-e avagy nem, vagy hogy
Heideggernél e gondolat ténylegesen jobbra a humanizmussal val szembenállás-
ként érti magát és ennek megfelelően ker l kifejtésre.

Sartre a humanizmus fogalmát elsősorban az ember központúság, antropocentrizmus értelmében veszi igénybe. Először a szemléletmódjának (egzisztencialista) humanizmusként való megjelölése nála is a fejlődés gondolkodásán, nem annyira a választás, mint inkább egy adott vitaszituáció által rákényszerített, defenzív pozíció terméke: arra a vádra adott feleletként születik, mely szerint az egzisztencializmus emberellenes, azaz antihumanista. Azt állítani persze, hogy az egzisztencializmus nem antihumanizmus, még nem feltétlenül azonos azzal az állítással, hogy az egzisztencializmus humanizmus, más szóval az antihumanizmus jelzőjének visszautasítása nem szükségesképpen kell, hogy egyáltalán járjon a humanizmus jelzőjének felvállalásával, igénybevételével, a mellette való elkülönítéssel, hiszen magát az alternatívát lehet visszautasítani is (ahogy hozzávetőleg ezt az álláspontot foglalta el végső elemzésben saját gondolkodása vonatkozásában Heidegger), ám a szituáció kiélezettségét, kritikusi filozófiai pozícióját és általában a korabeli francia szellemi klíma jellegét tekintve Sartre állásfoglalása mégis érthető. Hiszen mind a keresztény-katolikus – jórészt a neoscholasztika irányában tájékozódó –, mind a dialektikus materializmus világképébe illesztett marxista álláspont olyan objektivistá világszemléletet vesz alapul, mely mindenkit a fennállás ellenére a karteziánus-fenomenológiai kiindulópont-

megnyilvánulása és kísérőjelensége, s amely megteremti az iparosított t megpusztítás feltételeit (lásd GA 79: 27–28.; lásd még Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, 18. skk.). Heidegger ezen attitűdjében a husserli antipszichologizmushoz való k vetekozes kapcsolást s annak a létkérdésre való átvitelét, kiszélesítését fedezhetjük fel. Emlékeztessünk arra, hogy a *Logische Untersuchungen*ben Husserl a pszichologizmus mint székeptikus relativizmus bírálatában szélsőségesen elutasított mindenfajta antropológizmust, beleértve azt a specifikus relativizmusként megjelölt álláspontot is, mely szerint az igazság a mindenkor élő lények konstitúciójától, gondolati törvényeitől függ. „Ami igaz – szegzele – abszolút, »nagában« igaz; az igazság identikus mindon egy, akár emberek vagy nem-emberek, angyalok vagy istenek ragadják is meg ítéleteikben. Erről az ideális egységként értett igazságról – a fajok, individuumok és élmények reális sokaságával szembeállítva –, erről szólnak a logikai törvények, s erről beszélünk mi mindannyian, fíltve hogy nem vagyunk relativisták mindon szeszavardóval”. (Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I., Niemeyer, Tübingen, 1980, 117–118. [36. §.])

t l radikálisan eltér: a konkrét embert, a konkrét ember tapasztalatát transzcendálja, már befejezett, elkész lt világot tart szem előtt, mely az ember szabadságával ilyenformán nemigen tud mit kezdeni, s melyben a j vő lezárt. Ilyen k r lmények k z tt e szabadság visszaplerlésének kísérlete nem jogtalanul hivatkozhat a humanizmus tradíci jához val kapcsol dásra. (K zbevetőleg érdemes megjegyezni: sajátlagos, avagy bővebben tematizált humanizmusfelfogásr l nemcsak Gadamer-nél, de Sartre-nál sem igen beszélhet nk. A humanizmus az, amivel magyaráznak – elsődlegesen nem őt magyarázzák, fogalmaztam e tanulmány első részében Gadamer-t illetően, s ez j részt Sartre-ra is érvényes: Gadamer a szellemtudományokat, Sartre az egzisztencializmust vonatkoztatja vissza a humanizmusra.)

A Sartre-t ért vádak persze Heidegger számára sem ismeretlenek. Fő műve megjelenését követően a h szas évek végén és a harmincas évek elején – mértékad m don pedig a nemzetiszocialista hatalomátvételt követő években – neki is felr tták gymond pesszimizmusát, nihilizmusát, azt, hogy t l s tét képet fest az emberről, meg általában is a semmiről filozófál.¹⁶ Heidegger gondja ettől mégis t kéletesen eltérő. Filoz fiáját, illetve fő művét a kor (Husserlt is beleértve) antropol giaként, egzisztenciafiloz fiaként fogadta. Ha az ittlét analitikája az embert állította a k zéppontba, mindazonáltal – hangs lyozta Heidegger a fő mű megjelenését követő években – nem az ember mint olyan nmagában a lényeges. Ami az „antropocentrikus álláspontot” illető szemrehányást vagy téves értelmezést illeti, a *Lét és időben* az „ember” oly m don ker l a k zéppontba, emelte ki már az 1929-ben megjelent *Vom Wesen des Grundes*-ben, hogy semmissége a létező egészében mindenekelőtt problémává válhat és kell is, hogy váljék.¹⁷ A hábor utáni humanizmusellenes álláspontnak tehát megvannak az előzményei Heideggernél, gondolkodása k zéppontjában kezdettől fogva inkább a lét, semmint az ember áll. Ám a léthez nmagában, az embert gysz lván megker lve nem juthatunk el: e tézis egész gondolkod i tjá számára meghatároz marad, és kései gondolkodása számára sem válik a legcsekélyebb mértékben sem kérdésessé – egy fenomenol – gián alapul filoz fia számára ebben a tekintetben végzetes naivitásr l volna sz . Ember és lét mind Heidegger, mind Sartre számára egymással szorosán sszekapcsol dik – mindketten vég l is fenomenol gusok és mindkettőj k fő műve fenomenol giái ontol giaként érti magát¹⁸ –, ezen egységen bel l azonban az adott

¹⁶ Amint azt Heidegger a *Mi a metafizika* című székfoglal előadásához 1943-ban írott ut sz ban sszefoglal an megjegyzi, az előadást – amennyiben k zéppontjába a semmi fogalmát állította – gy fogták fel, mint ami „a semmi filoz fiája”, „kiteljesedett »nihilizmus«, avagy „a szorongás filoz fiája”, mely megbénítja a cselekvést (GA 9: 305.; lásd ugyancsak GA 49: 31. skk., 55. skk.; GA 65: 283. skk.).

¹⁷ GA 9: 162. Lásd ugyancsak a Cassirerrel folytatott davosi vitában (GA 3: 291.).

¹⁸ Lásd ehhez tanulmányomat: FEHÉR M. István, *Sartre és Heidegger. A fenomenol giái ontol giákétfajta felfogása*, Pro Philosophia 46. (2006), 3–34. (<http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>)

pillanatban Sartre az emberre, Heidegger a létre helyezi a hangs lyt, s e hangs lyeltol dás vélhetően belejátszik a humanizmus iránti állásfoglalásukba. A humanizmushoz val viszonyhoz csak távolr l kapcsol dik, de mégiscsak kapcsol dik, így egy r vid utalás erejéig megemlítenő, hogy Sartre társadalmi aktivitásra, k zéleti tevékenységre hajl – a humanizmus melletti elk telezettségével sszeff ggő, abb l bevallottan k vetkező – j állásfoglalásában épp gy szerepet játszhat az a tény, hogy a hábor előtt filoz fiai okokb l f ltűnő k z nyt tan sított a k zéleti-világi tevékenység iránt,¹⁹ mint Heideggernek a társadalmi-világi aktivitást l val elfordulásában (az ember a „lét pásztora”, akinek jellegzetes beállítottsága a *Gelassenheit*) saját korábbi, elsősorban 1933-as szerepvállalásának nem annyira kudarca, mint eredménytelensége, sőt értelmének visszájára fordulása.²⁰ A két gondolkod tjá ebben a tekintetben egymással ellentétes irányban halad, s e ponton mintegy keresztezi egymást. A világ – a világi tevékenység – felé val fordulás vagy a tőle val elfordulás laza szálakkal kapcsol dik a humanizmus iránt tan sított attitűdh z. A humanizmus melletti elk teleződés elősegítheti a világ felé val fordulást, a humanizmus kritikája a tőle val elfordulást.

Az 1946-ban napvilágot látott *Az egzisztencializmus az humanizmus* című írás innen szemlélve bizonyos értelemben már maga is Sartre k zéleti tevékenysége részének, jeles l nyitányának foghat fel. Ebben az írásban – mely eredetileg előadás formájában hangzott el 1945. okt ber 29-én, s a terem olyannyira zs folt volt, hogy t bben elájultak, s az általános megindultságban vagy harminc széket sszet rtek –, Sartre népszerű formában ismertette és védelmezte filoz fiai tanait. A népszerű írás elsősorban *A lét és a semmi* azon gondolatait emelte ki, melyek az embert aktív, cselekvő, sorsát tudatosan alakítani képes, semmilyen transzcendenciára rá nem utalt lényként mutatják be; s azt igyekezett bizonygatni, hogy az egzisztencializmus sem nem kvietizmus, sem nem szubjektivizmus. A teizmust és a determinizmust Sartre ugyanazon érvekkel véli támadni: mindkettő, írja, az embertől f ggetlen értékek transzcendens tanát védelmezi; a lényeg megelőzi

¹⁹ Simone de Beauvoir néletrajzi visszapillantása Sartre attitűdjét is j l szemléltetheti: „Engem is megh dított a forradalom gondolata, de kizár lag negatív oldalával; kíváncsnak tűnt az egész társadalom radikális felr gása; de magát a társadalmat most sem értettem jobban, mint ennek előtte. És továbbra is k z mb s maradtam a világ eseményeivel szemben. [...] Továbbra is alárendeltem a szociális kérdéseket a metafizikának és az erk lctannak: Minek az emberiség boldogságával t rődni, ha nincs értelme létének?” (Simone de BEAUVOIR, *Egy j ház b l val rilány emlékei*, Irodalmi, Bukarest, 1967, 223. skk.) Sartre korai nézeteit j l t kr zi egy a *Nouvelles littéraires*-ben megjelent hozzász lása, melyben elhangzik a későbbi híres sartre-i téma: „Szabadok vagyunk, ha gy tetszik, de tehetetlenek”. (Uo., 324. skk.)

²⁰ Heidegger rektori tevékenysége bizonyos k zéleti szerepvállalást jelent, ám „Heidegger sohasem volt aktivista” – írja Lukácsal vitatkozva Sartre (Jean-Paul SARTRE, *A m dszer kérdései = M dszer, t rténelem, egyén, Válogatás Jean-Paul Sartre filoz fiai írásai b l*, vál. TORDAI Zádor, ford. NAGY Géza, Gondolat, Budapest, 1976, 133.)

szerint k a létezés, vagyis az ember (és a dolgok) lényege előzetesen – egy isten vagy a természet által – meg van határozva.²¹ A helyzet ezzel szemben az, érvel Sartre, hogy az ember először létezik, megjelenik a világban, s utána folyamodik csak olyan fogalmakhoz, melyekkel önmagát és világát saját célkitűzései fényében meghatározza. Emberi lényeg tehát nincs: a létezés megelőzi a lényegét (erre a saját filozófiai gondolatait kissé leegyszerűsítve összefoglaló tételre mondja majd később Heidegger – a leegyszerűsítésre maga is kissé leegyszerűsítő módon reagálva –, hogy az nem más, mint egy hagyományos metafizikai tétel megfordítása, s ennél fogva maga is metafizikai jellegű).²² Így minden persze az ember szabadságára egyáltalán szorongásra van ítélve, mivel semmilyen transzcendens visszajelzést nem kaphat senkitől és semmitől; ha egy vélné, kap – hangzik a nem csekély hermeneutikai s llyal rendelkező tétel –, akkor is ő volna az, aki meghatározott értelmet, jelentést tulajdonítana neki.²³

²¹ Ugyanebben a hiányosságban szenved Sartre szerint a szabadság első nagy védelmezőjének, Descartes-nak a tanítása is. *A karteziánus szabadság* című 1946-os tanulmánya kifejti, hogy Descartes-nál az ember szabadsága voltaképpen nem más, mint egy *eleve adott* világgal kapcsolatos két lehetséges magatartás: a hozzájárulás vagy beleegyezés-attitűdjé, illetve az ítéletek felfüggesztésének, a beleegyezés megtagadásának képessége. Ami hiányzik: a szabadságnak mint *kreativitásnak* a gondolata. Ám Descartes-nak mégis volt erről némi fogalma, állapítja meg Sartre; csak hogy ezt a szabadságot Istenbe tolta át. A descartes-i Isten a legszabadabb az összes istenek közül. Több évszázadnak kellett eltelnie, míg azt a szabadságot lehoztuk az égből, s átadtuk annak, akit megillet, s aki voltaképpen istenbe vetítette ki: az embernek. V. Jean-Paul SARTRE, *La liberté cartésienne* = Uő., *Situations*, I., Gallimard, Paris, 1947, 314–335. A tanulmány vége felé egyébként elhangzik a „humanizmus” megjelölés is: azt a Sartre szemében Descartes által megsejtett „igazságot”, mely szerint „az ember az a lény, amelynek megjelenése azt eredményezi, hogy van világ”, Sartre „a humanizmus lényegi alaptételének” [cette vérité, base essentielle de l’humanisme] nevezi. Még korábban pedig, ugyancsak Descartes-tal kapcsolatban, a „teremtő szabadság nagyszerű humanista igenléséről” [magnifique affirmation humaniste de la liberté créatrice] tett említést. (Uő., 321, 334.; lásd Uő., *A szabadságról*, ford. DÉTSY Mihály, Kossuth, Budapest, 1992, 25, 41.)

²² BH WEG 159. (LH 305.)

²³ A gondolat előzménye megtalálható Kantnál abban a kitételben hermeneutikai (szinte párharmeneutikai) jellegű megfontolásban, mely szerint a Szentírás lehet bár Istentől inspirált, ennek visszaigazolása, illetve az Írás értelmezése mindenképpen emberi tevékenység, s az is marad. „Mert ha Isten valóban szólna is az emberhez – írja Kant –, az mégsem *tudhatná* soha, ő szólna hozzá”; erre nézve ugyanis – lévén Isten érzékelt lény – nem lehetséges empirikus bizonyíték (Immanuel KANT, *A fakultások vitája*, ford. MESTERHÁZI Miklós = Uő., *Történelemfilozófiai írások*, Ictus, Budapest, 1996, 401., lásd még 381.: „hogy valami isteni kinyilatkoztatás-e, azt a tapasztalat által kezünkbe adott ismertetőjegyből soha föl nem ismerhetjük”). Azaz: hogy valamely szöveg vagy beszéd Istentől ered-e, messzemenően emberi értelmezés függvénye. Nem sokat számít továbbá az, ha elismerjük egy szöveg isteni eredetét; hogy pontosan hogyan kell érteni, mit kell tenni, milyen életmód vagy cselekedetek következnek belőle, az föl (emberi) instanciák (pl. az egyház) értelmezésének függvénye. A Biblia ihletettségének kérdése ezen – hermeneutikai – háttér előtt nem annyira megkérdőjeleződik, mint inkább – bizonyos értelemben még rosszabb –: egyszerűen irrelevánssá lesz. Elfogadása vagy elismerése selytalanná válik. Némileg eltérő

Sartre második világháború utáni gondolkodása és egyre jobban felerősödő közéleti-politikai tevékenysége *A lét és a semmi* bizonyos elveivel összhangban, még ha, ugyanakkor, bizonyos értelemben egész szellemével ellentétben bontakozik ki. Jóllehet az egész műben keresett, ám minduntalan lehetetlennek, elgondolhatatlannak talált *harmonikus* tudat-világ, magáértvaló – magábanvaló –, magáértvaló – másértvaló – egység bizonyos passzív beletörődést, a fennálló rezignált elfogadását is lehetővé tette volna – Sartre állandóan érezte, hogy ez elsődlegesen nem elméleti, hanem gyakorlati probléma. A mű utolsó része éppen abból a feltevésből indult ki, hogy noha a keresett egybeesés jelen pillanatban semmiképp sincs – gondolatilag – adva, mégis a magábanvaló világ egyáltalán nem változatlan; s bár ez az utolsó nekifutás is negatív eredménnyel végződött, ez még csak jobban aláhúzza a pusztán gondolati megoldás elégtelenségét. Mindez azt sugallja, hogy az áhított azonosulást előbb (a gyakorlatban) meg kell találni, s majd csak azután lehet fogalmi formába önteni. Miután a magábanvaló minden változása magával hozza ikerpárjának, a magáértvalónak a megoldását is, ez az ember – a filozófus – itt és most csak a jelen viszony leírására szorítkozhat. Ahhoz, hogy a kettő között harmonikusabb viszonyt körvonalazhasson, ahhoz neki is – s ami ugyanaz: a világnak is – másnak kell lennie. Ezt viszont persze csak *post festum* lehet jellemezni. Így elmondható, hogy nem nélkülöz gondolkodó közvetettség az a paradox tény, hogy Sartre háború utáni gondolkodásának, illetve tevékenységének kibontakozása ellentmond filozófiaja bizonyos végkövetkeztéseinek; sőt annak meghaladására, cáfolására irányul szinte tudatos kísérletként fogható föl. Ennek előzményei pedig megtalálhatók már magában a főműben is: egy filozófus végül is juthat vizsgálódása során olyan eredményekre, melyek kevéssé vonzóak, ám az adott pillanatban kényszerítő erejűnek tűnnek – hogy a filozófia nem feltétlenül *Wunschdenken* vagy *wishful thinking*, az egy, az adottságok

hangsúlyos, de a dolog lényegét illetően hasonlóan látni ezt a mai teológiai szemsgéből az Ótestamentum-kutatás Ludger Schwienerhorst-Schönberger: „Az Írás ihletettségének fogalma”, írja, „a kortársi egzegézis gyakorlati munkájában szinte semmiféle szerepet nem játszik. Nem ismert számomra az Ó- vagy Újtestamentum egzegézisének módszereitől egyetlen olyan bevezetés sem, amely az Írás ihletettségének kérdését körülven tematizálná. Az írástértelemezés mindennapos munkája számára az inspiráció tana körülben is használhatatlannak tűnik: gy jelenik meg, mint amit nem lehet operacionalizálni. A kérdés a bibliai szövegek eredeti jelentését illeti. E jelentést nem ritkán a történeti szerző intenciójával azonosítják. Hogy a szerző ihletett volt-e vagy nem, a szöveg megértésének szempontjából teljesen jelentésszerűtlen.” (Ludger SCHWIENERHORST-SCHÖNBERGER, *Was heißt heute: Die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?*, zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern 36. (2006/1.), 28. Kiemelés tőlem.) Más szöveggel annak állítása, hogy a Szentírás szövege isteni ihletettségű, még nem világosít fel ezen szöveg jelentését, értelmét illetően. Az az állítás, hogy az Írás igaz, mert ihletett – vagy ihletett s így igaz, hiteles –, nem igazítja (illetőleg nagyon is tájékoztatást) abban a tekintetben, hogyan kell érteni (nekünk itt ma) az inspirált szöveget.

fegyelmezett leírására szorítkozó fenomenológus számára végül is fokozottan érvényes –; s ezen eredmények meghaladását – amire adott pillanatban nem látunk – dot – célul tűzheti magára elé.

A népszerű előadás ugyanis nem csupán rövid formában, helyenként az egyszerűsítésektől vagy a kihívó és provokatív megfogalmazásoktól sem visszariadva szeszgi a hétszáz oldalas egzisztencialista főmű gondolati anyagát, de a hangszlyokat is időnként megváltoztatja. Az az állítás, mely szerint szabadságunk „embertársaink szabadságától függ és az ő szabadságuknak a mienk az előfeltétele”, vagy hogy „mi mindig csak a jövőt választjuk, és semmi sem lehet számunkra jelen anélkül, hogy ne volna mindenkinek az”,²⁴ nem csupán nehezen vezethető le *A lét és a semmi* gondolatvilágából, de inkább vele szembenállni látszik. „A tudatok közötti viszonyok lényege nem a *Mitsein*, hanem a konfliktus”,²⁵ hangzott a mű *A másért-val-lét* címet viselő több száz oldalas harmadik részének egyik jellegzetes konklúziója, most viszont – amint arra éles szemű kritikusok nem mulasztották el felhívni a figyelmet²⁶ – Sartre az előadásban egyfajta előre meghatározott harmóniát látszik jé indulatán megengedni a tudatok között, illetve szabadság és szabadság között, s nem veszi kellőképpen figyelembe *A lét és a semmi* által sugallt következtetéseket. A fenti megállapítás után nem sokkal azonban a főműben megtalálhatók már annak lehetséges megkérdőjelezése, esetleges módosíthatósága is. A következtetés más szavakkal nem visszavonhatatlanként hangzik el; sokkal inkább olyan állításként, amely most kényszerítő erővel látszik adódni, amelyet adott esetben lehetséges – tanácsos, jó vagy kívánatos – volna módosítani. A magáértvaló lehetőségeinek „kivételése nem határozza meg statikusan a világ egy bizonyos konfigurációját; minden pillanatban meg is változtatja a világot” – írja Sartre, s figyelemre méltó, hogy e megjegyzést épp egy Heidegger-kritika követi. „Ha például Heideggert olvassuk, meglepődve tapasztaljuk, hogy ebből a szempontból hermeneutikai leírásai mennyire nem kielégítőek.”²⁷ Heidegger gyomond hallgatással siklik el a tényfeltevést, hogy a *cselekvés* a létező ontikus módosulásaihoz vezethet: ez a megfontolás vezeti Sartre-t arra, hogy a mű következő, negyedik részében egyebek mellett a *cselekvés* lényegét alapos vizsgálatnak vesse alá. S noha ez a vizsgálat sem vezet a korábbihoz képest gyökeresen eltérő eredményre, a mű záró része az elért eredmények tekintetében ismét in-

²⁴ EH 75–76., 39.

²⁵ LS 509. = EN 470. o. („L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit.”) V. LS 435. = EN 404. („Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.”)

²⁶ Lásd Paul RAMSEY, *Jean-Paul Sartre: Sex in Being* = Uő., *Nine Modern Moralists*, A Mentor Book, New York – Toronto, 1970, 94–140., itt 127. skk., s. k. l. n. sen 131.

²⁷ LS 509. = EN 470–471.

gadozni kezd, gyhogy a mű végül – Heidegger *Lét és időjéhez* hasonlóan – kérdések sorával zárul.

A kvietizmusra való hivatkozás sem teljesen alaptalan. Hiszen a fő mű vége felé az elgondolhatatlannak talált harmonikus tudat-világ, magáértvaló –magábanvaló, magáértvaló –másértvaló egység körül forgó korábbi megfontolásait Sartre a következőképpen szeszgi: „Minden emberi valóság passzív, amennyiben magára elveszejtését vetíti ki abból a célból, hogy megalapozza a létet, s hogy létrehozza egyáltalán a magábanvalót, mely elszékel a kontingencia elől, lévén saját alapja, *Ens causa sui*, amit a vallások Istennek neveznek. Így az ember passzívja fordítottja Krisztusénak, mivel az ember elveszejteti magát mint embert abból a célból, hogy Isten megszélessen. Ám Isten eszméje ellentmondásos, s így hiábavalóan elveszejtik el magunkat: az ember hiábavaló passzív.”²⁸ Amihez kicsit később még a következő megjegyzés is csatlakozik: „[...] minden emberi tevékenység egyenértékű [...] és [...] mindegyik elvileg kudarcra van ítélve. Így tehát teljesen mindegy, hogy valaki magányosan leissza magát, vagy hogy a népeket vezeti.”²⁹ Ám ez a konklúzió is éppannyira esetlegesen meghaladandó következtetésként áll itt.

A két gondolkodó humanizmus-felfogásának korábbi gondolatrendszeréhez való illeszkedését, konzisztenciáját illető kérdésre ilyen módon nehéz egyértelmű választ adni. Minden gondolkodás fejlődik, alakul, átépüléseken megy keresztül, melyekben hangszlyok változnak és helyeződnek át. A humanizmust illető állásfoglalás alapját képező gondolati háttér így mindkettőjéknél részben korábbi szemléletmódjuk egyes elemeire épül, részben új vonásként jelenik meg. Az emberi lét *animal rationale*-ként való felfogásával, illetve a *Vorhandenheit*-ontológiával, a létet eltárgyasító metafizikával való szembehelyezkedés Heidegger korai művére teljességgel jellemző, ám e beállításnak humanizmusellenes megfontolások halmazaként való értelmezése s igénybevétele alighanem új fejlemény gondolkodásában. Kultúrkritikai megjegyzések is kezdettől fogva találhatók írásaiban; ám kultúrkritika és humanizmusellenesség azért mégsem azonos egymással. Kultúrkritikát lehet humanista alapon is kifejteni – épp Gadamer rá az egyik legjobb példa, amennyiben művében, pl. az „esztétikai tudat” feltevést gyakorolt kritikájában, kultúrkritikai vonások is nyilvánvalóan jelen vannak –, s ebből a szempontból aligha félrevezető a megállapítás, mely szerint a reneszánsz humanisták a maguk módján nem utolsósorban épp kultúrkritikusok is voltak. Ami Sartre-t illeti, az emberi lét középpontba állítása – párhuzamosan a „nincs emberi lényeg” állítással – nála is korábban megtalálható, s gondolkodására teljességgel jellemző; ez az emberfelfogás ráadásul mindenféle esszencializmus elutasításával alkalmas az

²⁸ EN 662. = LS 720.

²⁹ EN 675. = LS 734.

emberi szabadságnak – a humanizmus szemléletmódjával szhangban – s lyt és méltóságot kell szerezni. Új és korábbi írásaiból nem levezethető ezzel szemben a szabadság kreativitásának a gondolata.

Amennyiben a „humanizmus” megjelölést Sartre azonban nem csupán saját gondolatrendszere számára veszi igénybe, hanem ide sorolja mások mellett Heideggerét is, nem lesz haszontalan megemlíteni, hogy ez sem előzmény nélkül. Ha főművét ebből a szempontból tekintjük át, azt látjuk, hogy egy ponton föl bukkan egy lényeges utalás, melyet érdemes lesz részletesebben is idézni. „Mi vagyok? Egy olyan lény, aki nem saját alapja, aki mint lét más is lehetne, mint ami, mivel nem ő hozza létre saját létét. Saját esetlegességünknek ezt az elsődleges intuíciónkat ruházza fel később Heidegger az autentikusból az inautentikusba való átlépés elsődleges motivációjának szerepével. Ez egyfajta nyugtalanság, a lelkiismeret hívása (»Ruf des Gewissens«), a bűnösség érzése lesz. Ami azt illeti, Heidegger leírásából látszólagosan is nyilvánvalóan az a rekvész világlik ki, hogy ontológiailag megalapozzon egy etikát, amivel [mindazonáltal a továbbiakban] nem akar foglalkozni, valamint az is, hogy szövebékítse saját *humanizmusát* a transzcendencia vallási értelmével.”³⁰ Eltekintve most az etika megalapozására vonatkoz

³⁰ EN 116.: „A vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Ethique dont il prétend ne pas se préoccuper, come aussi de concilier son *humanisme* avec le sens religieux de transcendant.” Lásd LS 122–123. (Kiemelés tőlem.) Lásd még EN 460, 466. = LS 498, 504., ahol az *humanité* bukkan fel a humanitás kettős értelmében: emberiség-ember(ies)ség, továbbá EN 577. = LS 627., ahol a halál Heidegger általi (hozzávetőleg az interiorizálás értelmében vett) „humanizálásáról” esik szó („Il était réservé à Heidegger de donner une forme philosophique à cette humanisation de la mort”). – Ha a humanizmus hagyományos szemléletmódjához kapcsolható egyéb vonásokat keresünk a *Lét és idő*-ben, a lelkiismeret mellett feltétlenül megemlíthető még legalább egy téma köré, amelyre Sartre nem hivatkozik ugyan, ám amely mindenképpen humanistának nevezhető jelentéstartalmat közvetít, s a heideggeri műút életében ilyen szempontból meglehetősen nagy hatásra tett szert. A másokkal való létnek (*Mitsein*) arról a formájáról van szó, amelyet Heidegger *Vorausspringen*nel nevez meg (SZ 26. §., 122. o.), és amely a másik ember autentikus gondjára, azaz egzisztenciájára irányul. A *Mitsein* ezen formájában egyszersmind a humanizmus későbbi Gadamer értelmében vett gyakorlati-közösségi jellege is erőteljesen érzékelhető. Ha Gadamer hermeneutikájában a szolidaritás gondolata hangsúlyosan jelenik meg (lásd IM 40. skk., Hans-Georg GADAMER, *Vom Wort zum Begriff* (1995) = *Gadamer Lesebuch*, szerk. Jean GRONDIN, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, 100–110., itt: 108, 109.), s ha ilyen jellegű megfontolásai között Gadamer egy helyen „erkölcsi-polgári szolidaritásról” beszél (lásd IM 46.), így Heideggernél a *Vorausspringen* éppannyira a szolidaritás körébe tartozó jelenségnek tekinthető, sőt közelebbi szemügyre vételkor az embertársi szolidaritás talán legerősebb formájának: olyannak, amely „egzisztenciális szolidaritásnak” volna nevezhető. Aligha véletlen, hogy a fenomenológia és a pszichoanalízis találkozásából létrejövő *Daseinsanalyse* mint pszichoterápiás iskola Heidegger egzisztenciális analitikájához kapcsolódva leginkább erre a fogalomra tudott építeni. A témakörhöz lásd részletesebben *Vorausspringende Forderungen – Daseinsanalytik und Psychoanalyse. Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und der Psychotherapie* című tanulmányomat: István M. FEHÉR, *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie: Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, szerk. Manfred RIEDEL – Harald

rekvész vizsgálatát, amely (mint ennek Sartre tudatában is van) inkább Sartre saját gondolata, mint Heideggeré (*A lét és a semmi* épp ennek kilátásba helyezésével zárul), valamint annak, a másodlagos irodalomban bizonyos gyakorisággal föl bukkan és visszatérő tézisnek a diszkusszióját, mely szerint az autentikus–inautentikus lét leírásában Heidegger által használt és ontológiailag semlegesnek szánt fogalmak valójában (jól-rosszul titkolt) etikai–morális tétet hordoznak: Sartre megjegyzése azt látszik sugallni, hogy az autentikus–inautentikus lét vizsgálata maga, pontosabban az, hogy Heidegger egyáltalán igényként megfogalmaz – majd bizonyos részletességgel ténylegesen is kifejt – egy, az ember számára elérhető lehetséges autenticitásfelfogást, olyat, melyben az ember saját tulajdon létét teljességgel elsajátíthatja, birtokba veheti, azaz pregnáns értelemben önmaga lehet – mindez nem más, mint egyfajta humanizmus. Éspedig annyiban, amennyiben a humanizmus fő gondolata is az, hogy az ember önmagát teljességében elsajátítsa, kibontakoztassa; e kibontakoztatás, „totális önelsajátítás” pedig Heidegger számára – a halálhoz való előrefutásnak, illetve a lelkiismeret hívószavának elemzése erről tanít – valóban a *Lét és idő* egyik deklarált rekvéze. Innen szemlélve Heidegger vonatkozó felfogását talán szokatlan ugyan, de mégsem teljesen jogosulatlan „humanistaként” jellemezni. („Az ember a lét pásztora” tézisben sem volna lehetetlen – amint erre még a következőkben kitérek – az ember önelsajátításának rekvészét is megpillantani.)

Vizsgálódásaink arra a következtetésre vezetnek, mely szerint a humanizmusnak a történelmi tradícióban, illetve az adott korban megfogalmazott nértelmezéseire tekintettel mind Sartre, mind Heidegger bizonyos joggal foglalja el az általa választott – humanizmus melletti, illetve a humanizmussal szembenáll – pozíciót, ahol is mindazonáltal nem annyira maga az állásfoglalás: nem a humanizmusra való vonatkoztatás vagy a hozzá való (pozitív vagy negatív) viszonyulás (hiszen az a humanizmus mindenkor alapul vett előzetes megértésén múlik, valamiféle dogmatikus humanizmus-meghatározás pedig nem létezik), mint inkább az elfoglalt álláspont körvonalazta perspektíva pozitív jellemzése az, amelyet elsődlegesen szem előtt kell tartanunk, illetve meg kell ítélnünk.

Ha – mint fentebb állítottam – a humanizmus Sartre általi előzetes megértése, valamint saját nézőpontjának „egzisztencialista humanizmusként” való ezzel szöveggel jellemzése egy keresen eltérő, ahogy Heidegger a humanizmus fogalmát a tőle való kritikai elhatárolás során alapul veszi és tematizálja, ha tehát radikálisan kölnöz megkülönböztetési módokról van szó, akkor ebből az következik, hogy mind Sartre humanizmus melletti kiállását, mind Heidegger humaniz-

SEUBERT – Hanspeter PADRUTT, Bielefeld, Köln–Weimar–Berlin, 2003, 183–204. (*Collegium Hermeneuticum. Deutsch-italienische Studien zur Kulturwissenschaft und Philosophie* 9.)

muskritikáját el lehet fogadni, illetve megszívlelendőnek lehet tartani anélkül, hogy ellentmondásba kerüljünk, vagy hogy a kettő közötti választásra kényszerüljünk. A humanizmus Sartre általi előzetes megértésére, tematizálására Heidegger alig reagál – az a jelszerivel egyetlen érdemi ellenvetése, mely szerint Sartre tétele, „az egzisztencia megelőzi az esszenciát”, mint egy hagyományos metafizikai tétel megfordítása maga is metafizikai jellegű, tisztelettel szerint veszi Sartre-nak a népszerű előadásban kifejtett, saját bonyolultabb nézeteit drasztikusan leegyszerűsítő állítását – , így nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Sartre humanizmus-fogalmát alapul véve, a humanizmusfogalom felől akár humanistának is tarthassuk. Az embernek – „ésszerű állat” helyett – a „lét pásztoraként” való meghatározása vajon maga is nem egyfajta – legfeljebb eltérő – embermeghatározás?³¹ Vajon nem nevezhető-e ez is egyfajta „humanizmusnak”? Figyelemre méltó, hogy Heidegger nem zárja ki ezt a lehetőséget. Ha Sartre „egzisztencialista humanizmusról” beszélt, akkor Heidegger most pontosan és kétértelműen ugyan, de – az értelmezők figyelmét a tény általában el szokta kerülni – nem utasítja el magát a terminust, sőt megengedi: „Ez egy olyan humanizmus, amely az ember emberiségét a léthez való közeledés felől gondolja el.”³² Nem a megnevezés a lényeges, hanem a dolog maga.

Innen szemlélve az ember lényege az *ex-istentia* volna – az önmagán való túl-lépés, a kiállás a lét igazságába³³ –: az ember nagysága, kitüntetettsége, méltósága ez. Nem az ember a lényeges, hanem a lét – ám ember nélkül (az első korszakban: létmegértő, a másodikban: a létet őrző ember nélkül) nincs lét. Az ember a lét pásztora, ám pásztor nélkül nincs nyáj. Hogy Heideggernek a humanizmussal az a gondja, hogy „az ember humanitását nem helyezi elég magasra”,³⁴ már tudjuk. Gondolkodásának alaptézise, mondja Heidegger egy késői interjúban, az, hogy a lét rászorul az emberre, szükség van rá, s hogy fordítva: az ember csak annyiban ember, amennyiben a lét megvilágítottságában áll.³⁵ Az emberről tehát keveset mondunk, azaz leértékeljük, ha csak egy önmagában tekintjük, és a léthez való vonatkozást nem gondoljuk hozzá.³⁶ Az, hogy az ember lényege a lét igazsága

³¹ A *Gadamer on Humanism* című tanulmányában Grondin ezt a megjegyzést némi Heidegger-ellenes élel fogalmazza meg. (Lásd GRONDIN, *Gadamer on Humanism*, 157–171., itt: 164.)

³² BH WEG 173. (LH 316.)

³³ BH WEG 155. skk. (LH 301. skk.)

³⁴ BH WEG 161. (LH 306.); v. BH WEG 176. (LH 318–319.)

³⁵ „Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, daß das Sein [...] den Menschen *braucht* und daß umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht. [...] Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen”. (Richard WISSER, *Das Fernseh-Interview = Antwort*, 21–28., itt: 23.)

³⁶ Lásd Martin HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, GA 9: 407. Lásd Uő., *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, 73–74.

számára lényeges, ám ezekben mégsem az ember áll a középpontban, nevezhető Heidegger szerint akár egyfajta (persze „sajátos”) humanizmusnak is.³⁷ Az ember lényege, nagysága abban áll, hogy több mint ember,³⁸ hogy az ember képes valamivel magasabbat, nagyobbat elismerni,³⁹ s ez végtére is az emberről mond ki valamit, talán valami lényegeset. Vajon nem lehetséges-e, teszi fel Schelling-előadásain Heidegger a kérdést, hogy az emberre épp az jellemző: minél inkább, minél eredetibben önmaga, annál kevésbé pusztán csak – avagy legelsősorban is – önmaga?⁴⁰

Sartre és Heidegger vonatkozó gondolatainak értelmezésekor tehát nem a humanista jelzőn áll vagy bukik a dolog – a humanizmus-levél egy pontján Heidegger is azt írja, „feltéve, hogy a megnevezésen egyáltalán valami meglátás”⁴¹ –, sokkal inkább azon, milyen állítások hangzanak el – mondjuk – az emberről vagy a létről: a dolog maga az érdekes, nem a botanikai-zoológiai besorolás. Sem Sartre, sem

³⁷ BH WEG 176. (LH 318–319.)

³⁸ BH WEG 172. (LH 316.)

³⁹ V. GA 39: 146.; GA 45: 12.

⁴⁰ V. Martin HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), s. a. r. Hildegard FEICK, Niemeyer, Tübingen, 1971, 197. Lásd Uő., *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, ford. BOROS GÁBOR, T-Twins, Budapest, 1993, 340. A humanizmus „emberközpontosságot”, „evilágot” előtérbe állít álláspontjának kétértelműségére Russell filozófiai történetének egy megjegyzése alkalmas rávilágítani. A kereszténység egy olyan vélekedést népszerűsített, írja Russell, mely a sztoikusok tanításában már benne rejtett, de az antikvitás általános szellemétől idegen volt – azt a vélekedést, mely szerint az ember Isten iránti kötelessége lényegesebb az ember iránti kötelességénél. Ez a vélekedés – hogy „inkább Istennek kell engedelmessé válni, nem pedig az embernek”, ahogy Szokrates és az apostolok mondták – tisztelettel Konstantinus megtérését, mivel a korai császárok arianusok voltak vagy hajlottak az arianizmusra. A bizánci birodalomban ez a vélekedés látnak maradt, miként a belőle kinövő orosz birodalomban is, mely a maga kereszténységét Konstantinápolyból származtatta. Ám Nyugaton, ahol a katolikus uralkodók majdnem közvetlenül Istennek bárbar hódítók váltották fel, a vallási elkötelezettségnek a politikai elkötelezettséggel szembeni elsőbbsége fennmaradt, s bizonyos értelemben a mai napig fennáll. (RUSSELL, *I. m.*, 13.) Russell észrevétele magyarázatkiértékléte foghat fel világi és egyházi hatalom Nyugat-Európára jellemző kettősségére, mely Keleten nem állott fenn, s amely egyszersmind az egykori tudomány kifejlődésének is fontos előfeltételévé vált. Jelen összefoglalásban számunkra az a fontos, hogy az „inkább Istennek kell engedelmessé válni, nem pedig az embernek” elv a humanizmussal szemben állani látszik, míg humanistának az ellenkező elv volna tekinthető: „inkább az embernek kell engedelmessé válni, nem pedig Istennek”. Úgy tűnik az utóbbi képviselné az evilág felé fordulást, míg az előbbi az evilágtól elfordulva a tisztelettel szegzeze a tekintetét. Ám érdemes meggondolni, hogy az „inkább az embernek kell engedelmessé válni, nem pedig Istennek” elv a barbár elnyomnak, a zsarnoknak való engedelmességre is sarkallhat, míg a fordítottja – „inkább Istennek kell engedelmessé válni, nem pedig az embernek” – ellenállást képviselhet az önkény, a zsarnokság ellen. A kétértelműség az emberfogalom tisztelettel meghatározatlanságában rejlik: az embert – az evilági, empirikus embert – nagyra helyezni, kitüntetett pozícióba emelni – lehet adott esetben a zsarnoknak, a mindenkori esetleges uralkodóknak vagy hatalomnak való (alkalmasint feltétlen) behódolás jelszava is.

⁴¹ BH WEG 165. (LH 309.)

Heidegger nem volt a szűkebb értelmében vett humanizmus-kutató, viszont mindketten fenomenológusok voltak (ami annyit tesz, hogy az embertől nem tudtak eltekinteni). A humanizmus fogalmával mindketten koruknak (koruk műveltségének, tudományosságának) a sz. használatában – a Heidegger által hangsúlyosan használt „Ausgelegetheit”-ban, „öffentliche Ausgelegetheit”-ban⁴² – találkoztak, s ez alkotta hozzávaló viszonyulásuk kiindulópontját.⁴³ Azt is alighanem megállapíthatjuk: Heidegger humanizmustól való elhatárolódása korántsem olyan egyértelmű és határozott, mint Sartre mellett való kiállása, miközben kettőjük közötti történeti dimenzió figyelembe vétele Heideggernél lép inkább az előtérbe (aminek a két gondolati beállítottság eltérő jellegén túlmenően oka lehet az alkalom is; az, hogy Heideggernél a levélforma korlátozottan bár, de mégis több kifejtési lehetőséget biztosít, mint Sartre számára a népszerű előadás sokkal kötetlenebb formája).

* * *

A dologra helyezett hangsúlyt illető következtetést indokolhatja egy további – historiográfiai – megfontolás is. Eszerint létezik olyan humanizmustörténeti interpretációs perspektíva, amely Heideggert – s az általa elfoglalt hermeneutikai kiindulópontot – a humanista tradícióhoz közelítené (Gadamer esetében erre persze nincs szükség). A jeles reneszánsz-kutató és Heideggerrel is hosszú ideig kapcsolatban álló Ernesto Grassi (aki 1942-ben az általa szerkesztett *Geistige Überlieferung* című folyóirat második számában a nemzetiszocialista hatóságok intervenciói ellenére jelentette meg Heideggernek Platón igazságfelfogásáról szóló tanulmányát, melynek idézését és recenzálását azután ugyanezen hatóságok megtiltották) például a költészet szerepének felfértékelésében „meglepő párhuzamokat” vél felfedezni az itáliai reneszánsz humanizmus és a kései Heidegger gondolkodása között.⁴⁴

⁴² V. pl. SZ 15–16., 167. skk., 174, 187, 222, 252, 254, 299., költészen pedig 169. és 383.

⁴³ Természetesen ha humanizmuskutatások lettek volna, ez sem változtatna azon, hogy csak koruk tudományos praxisának és sz. használatának – a költés „normál tudománynak” – a keretei között lett volna hozzáférésük kutatásuk tárgyához, a humanizmushoz vagy a reneszánszhoz. Másfelől pedig ebben az esetben is – náluk kutatásuk fényében – radikálisan eltérő humanizmusfogalmakhoz juthattak volna el, mint ahogy humanizmus-kutatók esetében ténylegesen is ez volt a helyzet (ezt ráviden nemcsak a sz. végben is megpróbálom illusztrálni), s ahogy minden egyéb kutatási terület esetében is ilyesmi oly gyakran előfordul. Ha valaki egy adott területet kutatja, ez nem azt jelenti, hogy ő rendíthetetlen bizonyossággal tudja, hogyan állnak a dolgok, hanem (ha valban művelt, azaz széles látókörű) inkább azt, hogy képes az adott kutatási területen alternatívákat és értelmezési lehetőségeket érzékelni.

⁴⁴ Ernesto GRASSI, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghampton, 1983, 1988², 31. (*Medieval & Renaissance Texts & Studies* 24.) Heidegger humanizmus-levélének keletkezési körülményeiről és sz. megvárián-

Hogy Heidegger t. lnyom részét elhatárolódott a humanizmustól, annak Grassi szerint az az oka, hogy Heidegger a humanizmus hagyományos értelmezéséhez tartotta magát, melyet számára elsősorban Ernst Cassirer és Paul Oskar Kristeller köztvetítettek. Cassirertől ered az a – Grassi szerint téves – értelmezés, mely szerint a humanizmus a kibontakozó jkori filozófia episztemológiai nézőpontjának jegeit mutatja, míg Kristeller a humanizmusban elsősorban a Platonhoz és a platonizmushoz való kapcsolódást emeli ki. Mivel Heidegger mind az jkori filozófia episztemológiai optikájával, mind a – metafizikával azonosított – platonizmussal kritikusan állt szemben, így könnyen juthatott humanizmusellenes álláspontra.

Nem lesz haszontalan Grassi vizsgálódásait részletesebben is idéznünk. „A humanizmus hagyományos értelmezése – akár az ember jfajta megnyilatkozása-ként, olyasfajta antropológiaiaként, amely episztemológiai problémákat tartalmaz, akár a platonizmus vagy a neoplatonizmus, s így a nyugati metafizika megjításaként –, ez az, ami Heideggert eme tradíció iránti negatív ítéletéhez vezette.”⁴⁵ A humanizmus-levél ama megállapításai, melyek a humanizmust a metafizikával hozzák összefüggésbe, azt mutatják, hogy Heidegger a humanizmust „az ember felteves jrafelfedezéseként értette”.⁴⁶ A költészet szerepét Grassi szerint a humanizmus hasonlóképpen értette, mint Heidegger, olyan műként, amely megnyitván és napfényre hoz; a humanizmus továbbá megpróbált megszabadulni a hagyományos metafizikai argumentumoktól.⁴⁷ „A humanizmus egy évszázaddal ezelőtt megindult tanulmányozása óta – Burckhardtól és Voigttól Cassirerig, Gentiléig és Garinig – a tudósok a humanizmus lényegét az embernek és értékeinek az jrafelfedezésében pillantották meg. Ez az elterjedt értelmezés az oka annak, hogy Heidegger ismételtén vitába bocsátkozott a humanizmussal, mint egyfajta naiv antropomorfizmussal. A humanizmus egyik fő problémája azon-

sairól lásd Grassi bevezetését: Uő., *Einführung in die humanistische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.; továbbá: Franco VOLPI, *Nota introduttiva* = Martin HEIDEGGER, *Lettera sull' „umanismo”*, ford. Franco VOLPI – Petra DAL SANTO, Adelphi, Milano, 1995, 11–27.

⁴⁵ Ernesto GRASSI, *Heidegger and the Question...*, 31. Cassirer reneszánszértelmezésével szembeni fenntartásait Grassi másutt is kifejezésre juttatta; lásd Ernesto GRASSI, *A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége*, ford. SZÉKELY László, Athenaeum, I. (1992/2.), 53–95., itt: 54. A reneszánsz humanizmusból manapság annyi látszik, amennyit az jkori filozófia visszapillantáson látni enged belőle: „Descartes és az őt követő modern gondolkodás által világosan kifejlesztett eszmék többé-kevésbé homályos megsejtését”. „Cassirer ugyanis a humanizmus és a reneszánsz filozófia jelentőségét speciálisan az ismeretelmélet problémája felől vizsgálja, s így értékeli e korszak filozófiját, mint amely mindenekelőtt ezt a problémát sejtette meg”. (Uő.) Grassi láthatóan egyfajta hermeneutikai destrukció révén igyekszik eljutni a humanizmushoz, hozzávetőleg úgy, mint Heidegger Arisztotelészhez és a görög költéshez, tudniillik az elfedő interpretáció történet átugrásával és a tradíció zárjelbe tételével.

⁴⁶ GRASSI, *Heidegger and the Question...*, 32.

⁴⁷ Lásd Uő., 78. V. még Uő., 51.

ban nem az ember, hanem az eredeti kontextus kérdése, az a horizont vagy »nyitottság«, amelyben az ember és világa megjelenik. A figyelemre méltó dolog, ami felfelfelt elsiklik a pillantás, az, hogy ezekkel a problémákkal a humanizmusban nem a hagyományos metafizikával való logikai spekulatív konfrontáció eszközével foglalkoznak, hanem a nyelv, s elsősorban a költői nyelv értelmezésének és elemzésének révén.⁴⁸ „A költészet nem irodalmi jellegét állítja heideggeri tézist először az itáliai humanizmus fogalmazta meg. [...] a filozofálás újfajta formája kezdődött el, amelynek nincs köze sem a platonikus vagy arisztotelianus hagyományhoz, sem a későbbi racionalisztikus kísérletekhez, melyek Descartes-tal indultak, s a filozófiai és a tudományt alapokra kívánták fektetni. A Descartes-tal kezdődő újkori gondolkodás visszatért a tradicionális sémákhoz, s mindent megtett annak érdekében, hogy a humanista tradíció magamagára utasítsa”.⁴⁹ – Az embernek *animal rationale*-ként való hagyományos metafizikai meghatározását illető fenntartások a fiatal Heideggernél a modern tudomány és episztemológiai teoretikus, objektíválbeállítása elleni kritika keretében kerülnek kifejtésre, e beállítással azonban a reneszánsz humanizmus skolasztikát és a skolasztikus metafizikát való elfordulására legalább annyira jellemző volt.⁵⁰ Így mond – a humanizmus ezen másfajta előzetes megértése alapján – lehetővé válik Heidegger humanizmussal szembeni kritikus attitűdjének a mérséklése, sőt gondolkodásának a humanista tradícióhoz való kapcsolása.⁵¹

⁴⁸ Uo., 17.

⁴⁹ Uo., 92–93. A humanista tradíció t Grassy láthatóan az újkori filozófiával szembenállónak tekinteti, más szóval, számára az utóbbi nem annyira az előbbi folytatása, mint inkább szakítás vele. Ebben az értelemben beszél másutt a humanista tradíció „antikartezianus jellegéről”. (GRASSI, *A humanista tradíció*, 66.)

⁵⁰ Lásd ehhez például Paul Oskar KRISTELLER – John Herman RANDALL, Jr., *General Introduction = The Renaissance Philosophy of Man*, szerk. Ernst CASSIRER – Paul Oskar KRISTELLER – John Herman RANDALL, Jr., Chicago UP, Chicago–London, 1948, 1971¹², 1–20., itt: 4–5.

⁵¹ A kutatások körében eltérő annak a megítélése, hogy Gadamernek a humanista tradícióhoz való visszanyúlása az *Igazság és módszer* első fejezetében vajon felfogható-e egyfajta Heidegger-kritikaként, illetve hogy lehetséges-e ezen a ponton Gadamer Heideggerrel szembeállítani. Jean Grondin erre látszik hajlani, amikor azt írja: „Tudományt fogalmazva a tézist, Gadamer humanista, Heidegger nem az”. „Még ha Gadamer nem foglalkozik is kifejezetten Heidegger humanizmusát illető állásfoglalásával [...], egész filozófiai szemléletmódját a humanizmus védelmeként lehet érteni, s így válaszként a humanista tradíció Heidegger általi elutasítására” (GRONDIN, *Gadamer on Humanism*, 157, 160–161.). Noha Grondin a tézis kibontásakor tudatosan is árnyalja álláspontját, számos lényeges és megszívlelendő vonatkozásra hívja fel a figyelmet – végkicsengésben pedig egy olyan tételt fogalmaz meg, mely számomra jelentősnek tűnik és igen közel áll a jelen tanulmányban képviselt állásponthoz („a hermeneutika nem más, mint humanizmus”) –, ez a szembeállítás mindazonáltal benyomásom szerint túlságosan kiélezett (mivel nem utolsósorban előfeltételezettnek veszi azt, amit jelen tanulmány – Sartre és Heidegger tekintetében – éppen hogy tanácsosnak lát kérdésessé tenni, nevezetesen azt, hogy ami mellett az egyik gondolkodó kiáll, alapjában véve egyjelentésű azzal, amit a másik elutasít). E szembeállításra, egyébiránt, mint „konfrontatív” állí-

Ezt a Grassi vizsgálódásai nyomán adható konklúziót tovább erősíthetik, és elvi síkra emelhetik a következő megfontolások, melyek közelebbről humanizmus és hermeneutika összefüggését, pontosabban a humanizmusnak a hermeneutika heideggeri–gadameri formájával való összefüggését, szoros kapcsolatát mutathatják.

Gadamer vonatkozó gondolatainak jelen írás I. részében végzett rekonstrukciójakor már szó esett arról: a képzetnek, művelődésnek (*Bildung*) a humanizmus számára középponti jelentőségű fogalma azt jelenti, hogy itt nem pusztán ismeretszerzésről vagy ismeretek gyarapításáról van szó, hanem arról, hogy ezen ismeretek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, alapvető változást idéznek elő, más szóval egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyáltalán másmilyené, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létévé” lesz.⁵² Ugyancsak szó esett arról, hogy e felfogás alapvető fontosságú a hermeneutikai megértésfogalom számára, amennyiben a hermeneutika XX. századi ontológiai fordulata Heideggernél – majd Gadamernél – a megértés fogalom ontológiai átalakítása vagy radikalizálása köré szűzpontosul. Amikor az ember megért valamit, nem egyebet ért meg, mint azt, hányadán áll a világgal, hogyan állnak a dolgok az ő szempontjából.⁵³ Eszerint a megértés léte, megérteni, bizonyos megértés-

tásra a tanulmányt követő válaszában Gadamer maga is némi meglepődéssel reagált, azaz, hogy tűnt, nem ért vele egyet (lásd *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 171.). Joel Weinsheimer ezzel szemben egy fogalmazott, hogy Gadamer fő művének humanizmus-fejezete olyan „válaszként olvasható Heidegger humanizmus-levélre, amely Heidegger humanizmus-kritikáját mint elvileg helytálló elfogadja, ám ugyanakkor azt mutatja meg, hogy a történeti humanizmus kevésbé volt »humanista« annál, amint azt Heidegger feltételezte” (Joel C. WEINSHEIMER, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale UP, New Haven, 1985, 73.). Donald Philipp Verene végül győzi véli, Weinsheimer részéről az „elvileg helytálló” („correct in principle”) megfogalmazás Heideggerrel szemben tanúsított túlzott előzékenység, engedékenységgel vagy nagyvonalaság – egyfajta „kegyeleti aktus” („act of piety”) –, amit Gadamer szövege nem igazol vissza, s véleménye szerint Grassinak igaza van abban, hogy „Heidegger humanizmuskritikája a humanizmus lényegének félreértésén alapszik” („based on a misunderstanding of what humanism really is”) – itt viszont ő élezi ki Grassi megfogalmazását egy olyan irányban, amit meg Grassi szövege nem igazol vissza. (Donald Philipp VERENE, *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Humane Knowledge = The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 137–153., itt: 152.)

⁵² A *Bildung* lényegének egyik véleményem szerint legszebb és legáltalánosabb megfogalmazása így hangzik: „Bildung ist das, was übrig bleibt, wenn man alles Gelernte vergessen hat” („A *Bildung* az, ami megmarad azután, hogy az ember minden tanult dolgot elfelejtett”) Lásd Helmut THIELICKE, *Die erzählerische Verantwortung der Universität, Grundfragen der Hochschulreform*, Mohr, Tübingen, 1952, 21. [*Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte*, 75.]. Az idézett mondat Georg Kerschensteinertől származik, aki 1918-tól pedagógia professzora volt Münchenben, s akinek a művei között található egy, *Theorie der Bildung* című monográfia (1926, 1931³). Thielicke idézett írása eredetileg a tübingeni egyetem rektoraként az 1951/52-es téli szemeszter megnyitóján tartott napi beszédként hangzott el. SZ 31. §., 144.: „Az ittlét olyképpen létezik, hogy már mindig is megértette, avagy nem értette meg, hogy ilyen vagy olyan módon van. Mint efféle megértés, »tudja«, hányadán áll önmagával” („Das

sel rendelkezni annyi, mint meghatározott módon lenni; amit megértünk, az viszszahat magára a megértőre és átalakítja őt. Annak a létét, aki megért, a megértés bensőleg megváltoztatja.⁵⁴ Vagy ahogy gyszintén fogalmazni lehet: aki pregnáns értelemben megért valamit (akit megérint a megértés), az megértésének „érintett-jévé”, gyszlván foglyává válik. E visszahatás vagy „visszacsapás” jelentőségét aligha lehet t lbecs lni, tehát k most a korábbiakhoz hozzá: a filoz fiafogalom Heidegger főművében végbement fenomenológiai-hermeneutikai jradefiniálásába d ntő módon benyomul s annak konstitutív részét alkotja.⁵⁵

Innen szemlélve az ontológiai átértelmezett megértésfogalom és a reáépülő ontológiai hermeneutika (a fakticitás hermeneutikája) vagy hermeneutikai ontológia a *Bildung* humanista tradíciójával nemhogy nem áll szemben, hanem éppenséggel a legbensőbb módon kapcsolódik hozzá: annak folytatásaként vagy pontosabban radikalizálásaként foghat fel. Az ontológiai radikalizált hermeneutikai nézőpont felől szemlélve a filozfia egész története nem csupán a pusztá ismeretszerzés tárháza – a mindenkori jelen számára kell mondanivalót hordoznia magában. A múlt felé való fordulás, amely a hermeneutika számára döntő jelentőségű, a múlt elsajátítása nem pusztá tudomásulvétel, hanem „destrukció”.⁵⁶ Heidegger számára „destrukció megjít elsajátításra l” van szó.⁵⁷ A múlt elsajátításának, az értelmezés eredetiségének a tétje nem csekélyebb, mint az, hogy „nemagunkat teljes értékűen birtokba vegyük”.⁵⁸ Amikor 1923-as egyetemi előadásán Heidegger

Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, woran es mit ihm selbst [...] ist”). Lásd LI 283–284.

⁵⁴ Lásd WEINSHEIMER, I. m., 71.: „Az értelmezés folyamán nem csupán az változik meg, amit az értelmező gondol és tesz, hanem ő maga is a saját létében” („What the interpreter is – not just what he thinks and does – changes in interpreting”).

⁵⁵ „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die [...] das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt” (SZ 7c §., 38.). Lásd már 1920/21-ben: „Bisher waren die Philosophen bemerkt, gerade die faktische Lebenserfahrung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren entspringt, und in einer – allerdings ganz wesentlichen – Umkehr wieder in sie zurückspringt.” GA 60: 15. (Kiemelés tőlem.) Fritz Kaufmann előadásjegyzetében ez áll: „Das Philosophieren entspringt aus der faktischen Lebenserfahrung und springt – allerdings nach einer wesentlichen Umkehr – in sie zurück.”

⁵⁶ PIA 249. Lásd Martin HEIDEGGER, *Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzése*, ford. ENDREFFY Zoltán – FEHÉR M. István, Existencia, VI–VII. (1996–97. Supplementa II.) 23.: „[...] a fakticitás fenomenológiai hermeneutikája az előtt a feladat előtt találja magát, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatlagos tendenciáit és értelmezéstejtait fellazítsa, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre. A hermeneutika csak a destrukción keresztül sáthatja meg feladatát. [...] A saját történetével való destrukatív szembenézés a filozfiai kutatás számára nem pusztá függelék [...]”. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁷ GA 9: 4.: „destruktiiv erneuernde Aneignung”.

⁵⁸ PIA 249–250. = PIA-R 35.: „sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.”

ger annak a véleményének ad hangot, hogy „[...] a történeti tudat, a történelem” és a filozfia elsődlegesen nem pusztá kultúrájak, melyek könyvekben hevernek kifejtve [...], hanem az ittlét módjai, benne magában járható utak, amelyeken ő maga találja [...], azaz birtokba veszi magát [...]”,⁵⁹ akkor éppen – a „pusztá kultúrájakra” vonatkozó kritikai utalás ellenére – nem annyira magának a *Bildung*nak a humanista tradíciójával, mint inkább e tradíció bukásformáival, nem is magával a polgári művelődésszéménnyel, hanem inkább annak kiérsedésével, elsőkélyesedésével való szembenállás fejeződik ki (amelyhez a szuverén módon élő vezető esztétikai tudat autonómiaja fölött gyakorolt kritikája révén Gadamer majd a magamódján kapcsolódhat, hogy egyben a humanizmus melletti elkötelezettségét – minden ellentmondás veszélye nélkül – nem csupán fenntarthatja, de hangsúlyosan ki is emelheti), azzal a fajta *Bildung*gal való szembehelyezkedés, amely a személyiségbe nem épül bele, nem szervesül hozzá, csak külső dekorációként szolgál, s az is marad.

Az ilyesfajta „műveltséggel” Heidegger persze egész életében élesen szemben állt, s ilyen jellegű kultúrkritikai megjegyzések szép számmal fordulnak elő műveiben (a „kultúrával”, illetve a kultúrfilozfiai irányban kitágított kantianizmussal szembeni legnevezetesebb kritika minden bizonnyal a Cassirerrel folytatott davosi vitában található⁶⁰). Ám – nem haszontalan utalni rá – a pusztá „Gelehrsamkeit” már Humboldt és a humanista tradícióhoz kapcsolódó német idealizmus kritikájának is elsőrendű tárgya volt,⁶¹ miként a reneszánsz humanizmus is alapjaiban fordult szembe az életidegennek érzékelt skolasztikus filozfiával. Azáltal, hogy a maga megértéstanában az applikáció mozzanatát, azaz az értelmezés mindenkori jelenének a vonatkoztatási pontját fölerősíti, a maga részéről Gadamer megerősíti, és új formába önti a destrukció heideggeri műveletét s azt az ehhez kapcsolható heideggeri tételt, mely szerint a filozfia lényegileg saját korának filozfiája.⁶²

⁵⁹ GA 63: 65.

⁶⁰ A vita dokumentumait lásd GA 3: 255–311.

⁶¹ Vonatkozó helyeket másutt idéztem; lásd István M. FEHÉR, *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – New York, 2007, lásd itt a 145., a 277–280., a 294. és a 503. jegyzeteket. Heideggerrel kapcsolatban lásd például GA 65: 155.: „Die »Universitäten« als »Stätten der wissenschaftlichen Forschung und Lehre« (solcher Art sind sie Gebilde des 19. Jahrhunderts) werden zu reinen und immer »wirklichkeitsnäheren« Betriebsanstalten [...] Den letzten Rest einer Kulturdécoration werden sie nur so lange behalten, als sie vorerst noch zugleich Mittel zur »kulturpolitischen« Propaganda bleiben müssen.” GA 65: 39.: „die gleichgültige Weiterbetreibung der Philosophie als Gelehrsamkeit”. A *Bildung*, illetve az igazi filozfiai megismerés és a pusztá „Gelehrsamkeit”, „historisch-philologische Kenntenschaft” Hegel általi megkülönböztetését illetően lásd, Karl LÖWITZ, *Hegels Begriff der Bildung = Uő., Hegel und die Aufhebung der Philosophie. Sämtliche Schriften*, V., Metzler, Stuttgart, 1988, 221–238., itt: 223. A *Bildung* hermeneutikával rokonítható mozzanataira vonatkozóan lásd Uő., 232.

⁶² A filozfia „csupán saját »kora« filozfiaként az, ami” (GA 63: 18.: „[Philosophie] ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer »Zeit«”). Ehhez az 1923-ban származó megfogalmazáshoz

Az applikatív megértés mozzanata s ezzel sszef ggésben minden megértésnek nmegértésként val felfogása Gadamer számára ebben a perspektívában a hagyományak a mindenkori jelen számára val elevenné válásában fejeződik ki.⁶³

„A filoz fiát – mondja Heidegger 1931/32-ben – nem gy értj k, 1. mint a kult ra valamely jelenségét, [...], 2. mint az egyedi személyiség, a szellemi alkot nkibontakoztatását, 3. mint a tudni val dolgok rendszerének, a tudásnak vagy tanulásnak valamely ter letét, mint valamely tudományt, 4. mint világnézetet [...], nem is 5. mint egzisztenciafiloz fiát – hanem mint olyan kérdezést, amely az ittlétet, az embert alapjaib l kiindulva *megváltoztatja*”.⁶⁴ Az itt hangs llyal kiemelt „*verwandelt*”⁶⁵ azonban éppannyira a *Bildung* jellege is, s így a humanizmus

nagyban hasonlít a 1929-es előadáson elhangzott sz veghely: „minden filoz fia csak akkor az, ami, ha saját korának filoz fiája”. (GA 28: 232. „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist”. Kiemelés az eredetiben.) V . még GA 28: 267.: „Metaphysik des Daseins. Einsatz und Wahrheit derselben. Gerade weil endlich. Anfang: *geschichtlich*. – Jede Philosophie hat ihre Zeit. – Die viel urspr nglichere Anstrengung der Geschichtlichkeit.” Lásd ehhez tanulmányomat: FEHÉR M. István, *Destrukcí és applikáci avagy a filoz fia mint »saját korának filoz fiája«*. T rténetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában, Világosság 43. (2002/4–7), 19–33. (<http://www.vilagossag.hu./pdf/20030704121036.pdf>)

⁶³ „Egy sz veget megérteni már mindig is azt jelenti, hogy nmagunkra alkalmazzuk”, „a megértés: a mondottak olyan elsajátítása, hogy nek nk magunknak válnak sajátunkká” (GW 1: 401–402. = IM 279.); a sz veg megértése eszerint saját szituáci nk számára val elsajátítását, sajátját, azaz nmagunkká tételét is jelenti, s a „minden megértés nmegértés” tétel (GW 1: 265. = IM 188.) mind ezt sszegzően fejezi ki, azt nevezetesen, hogy a megértetthez hozzátartozunk, rész nket alkotja.

⁶⁴ GA 34: 115–116. („Philosophie verstehen wir nicht 1. als eine Kulturerscheinung, einen Schaffensbereich von Menschen und die entsprechenden Werke [...], sondern als ein Fragen, das das Dasein, den Menschen, das Seinsverständnis von Grund aus *verwandelt*”; [utols kiemelés tőlem]). A *Verwandlung* fogalmát illetően lásd még pl. GA 45: 188. („Verwandlung unserer Denkhaltung”), 214. („Verwandlung des Menschseins”). Ugyanez a fogalom a *Bildung* tradíci jához kapcsol d német idealizmusban is megtalálhat , Schelling például az egyetemi st diumokkal kapcsolatban „innere Verwandlung”-r l beszélt. Lásd Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Vorlesungen ber die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums* = *Uö Sämtliche Werke*, V., szerk. K. F. A. SCHELLING, J. G. Cotta, Stuttgart–Augsburg, 1856–1861, 241. („Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussuszeption nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich.”) Lásd Uő., *Előadások az akadémiai st diumok m dszeréről*, ford. ZOLTAI Dénes, Magyar Filoz fiai Szemle 39. (1985/5–6.), 815–905., itt: 834. („A tanulás csak negatív feltétel, igazi belső fogékonyság [bevésés, beépítés, elraktározás] nem lehetséges nmagában végbemenő belső átalakulás nélkül”). Az *Intussuszeption* fogalmához és a hermeneutikához kapcsol d jellegéhez lásd Jean GRONDIN, „Wahre Intussuszeption». *Hermeneutische Lekt re der Vorlesungen Schellings ber Wahrheit und Methode des akademischen Studiums* = *Philosophie und Gestalt der europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest, vom 6. bis 9. November 2003*, szerk. István M. FEHÉR – Peter L. OESTERREICH, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2008, 131–146. (*Schellingiana* 18.)

⁶⁵ A *Verwandlung* fogalmának pontosítása céljáb l érdemes Gadamerhez fordulnunk. „Megváltozáson [*Veränderung*] [...] azt értj k, hogy az, ami megváltozik, egyben ugyanaz marad [...]. Bármily totálisan változik is meg, rajta változik meg valami. [...] Az átváltozás [*Verwandlung*] viszont azt jelenti, hogy valami hirtelen s mint egész, valami mássá válik, gy, hogy ez a másvalami, amellyé átváltozott, az ő igazi léte, mellyel szemben a korábbi léte semmis.” (GW 1: 116. = IM 94.) Ezt a fo-

tartozéka. A hermeneutikai megértésfogalom – amit megért nk, bel lről érint minket, annak érintettjeivé válunk, s alapjaiban megváltozunk – nagyon is hozzákapcsolhat a *Bildung* fogalmához, s a legkevésbé sem áll vele szemben.⁶⁶ Nagy hermeneutikat rténeti munkájában Joachim Wach például Humboldt hermeneutikai nézeteit rekonstruálva egy helyen így ír: „Így tehát a megértés nmagában képez-alakít [*Also das Verstehen an sich bildet*]”.⁶⁷ Heidegger nértelmezése e ponton elt lozza egzisztenciális hermeneutikájának a humanista tradíci t l val távolságát. Az okok sokrétűek, s k l n tanulmány keretében volnának csak érdemben számba vehetőek. Szerepet játszik a r mai katolikus háttér, majd a katolicizmust l val eltávolodással párhuzamos – a „birodalomra” jellemző parancselv által katalizált – R ma-ellenesség, a polgári kult ra (vagy még inkább: annak ntelt, n nneplő nértelmezése) iránti ellenszenv, a tőle val viszolygás. A teol giai m ltb l r kl tt és a kor teol giai vitái által szt nz tt visszafordulás az őskereszténységhez, s magának a teol giának Franz Overbeck nyomán egyfajta világi műveltségként, az eredeti dvkincs elidegenítő racionalizálásaként, ki resítéseként val érzékelése szintén a lényeges motívumok k rébe sorolhat . A humanizmust l val távolságtartásban szerepe lehetett azután a Werner Jaeger által kezdeményezett „neohumanista” mozgalommal szembeni elvi fenntartásoknak, k zelebbről annak a kételynek, hogy az antik st diumok meg jításával lehetséges volna-e a hagyományt egyszerűen jjaélesztetni (emlékeztess nk arra, hogy a hermeneutika elsődleges feladatát később Gadamer sem a restit cí ban, hanem az integráci ban pillantotta meg⁶⁸). Egy – Nietzschevel sz lva – az életből szervesen

lyamatot nevezi Gadamer „képződménnyé val átváltozás”-nak [*Verwandlung ins Gebilde*]. Lásd még a további helyeket: „Azt látjuk, hogy a művészet tapasztalatában igazi tapasztalat műk dik, olyan, mely azt, aki szerzi, *nem hagyja változatlanul* [...]” (GW 1: 106. = IM 87.; „*nicht unverändert läßt*”; kiemelés tőlem). „[...] A műalkotás igazi léte abban áll, hogy olyan tapasztalattá lesz, amely *megváltoztatja* [*verwandelt*] azt, aki szerzi.” (GW 1: 108. = IM 88–89.; kiemelés tőlem). „Maga a játék olyan értelemben *átváltozás* [*Verwandlung*], hogy senkinek a számára nem marad fenn annak az *azonossága*, aki játszik” (GW 1: 117. = IM 94.). A *Verwandlung* és a *Destruktion* fogalma k z tti sszef ggéshez Heideggernél lásd GA 9: 417.: „Dieser Weg zur Antwort auf unsere Frage ist kein Bruch mit der Geschichte keine Verleugnung der Geschichte, sondern eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel »Destruktion« gemeint.”

⁶⁶ E tézist *Schelling – Humboldt* című, már hivatkozott k nyvemben pr áltam bővebben kifejteni, a *Bildung* hermeneutikai r k seként mindenekelőtt a „destrukci t”, illetve az „ismétlést” jel lve meg.

⁶⁷ Joachim WACH, *Das Verstehen. Grundz ge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I–III., Mohr, T bingen, 1926, 1929, 1933. (Reprint: Hildesheim, Olms, 1984, I., 234.)

⁶⁸ Lásd IM 128–129.: „A hermeneutika ilyen [az eredeti produkci reprodukci jának értelmében vett] meghatározása végső soron nem kevésbé abszurdum, mint az elm lt élet más restit cí ja vagy restauráci ja. Mint minden restauráci , az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlk des lét nk t rténetisége miatt. A helyreállított, az elidegenedésből visszahozott élet nem az eredeti élet. [...] a t rténeti szellem lényege itt nem a m lt restit cí jában, hanem a *jelenkori étellel val gondolkod k zvetítésében áll.*”

kin vő és kivirágz kultúra nevében⁶⁹ Heidegger a kultúra fogalmát j szerével csupán negatív értelemben használta, olyan jelenség megjelölésére, amelynek eredete a görögség romanizálásában és a göröggykereitől elidegenedett romanitásban található.⁷⁰ A humanizmus-levél időszakában, az 1942/43-as szemeszterben Heidegger így fogalmaz: „»Kultúra« csupán az »jkor kezdete« ta létezik. [...] A görögk nem ismernek semmi olyat, mint »kultúra«, sem pedig olyat, mint »zseni«”.⁷¹ Hasonló észrevételek korábban is felbukkannak előadásaiban. „A görögknek nem volt ideje a »kultúrára«, ilyesmi csak a késői antikvitásban j létre. Csupán jelentéktelen korok, melyek számára az egész ittlét tákolmánnyá s llyed, ápolják az igazat, a j t és a szépet – és hoznak létre államukban megfelelő minisztériumokat”, hangzik például az 1934/35-ös szemeszter egyik csípős „kultúrkritikai” megjegyzése, mely Heideggernek saját korával s annak „kultúrájával” szembeni félreérthetetlen fenntartásait mintegy történeti távlatba helyezi.⁷² Döntő és elsőd-

⁶⁹ Lásd Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* = Uő., *Kritische Studienausgabe*, I., szerk. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, De Gruyter, Berlin – New York, 1988, 326.; v. Uő., 333.

⁷⁰ Lásd BH WEG 154. skk., (LH 300. skk.); GA 54: 58. skk., 103; GA 5: 7–8.; Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., Neske, Pfullingen, 1961, 412. skk., 423–424., 427. A kérdésről átfogóan lásd Franco CHIEREGHIN, *Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang* = *Europa und die Philosophie*, szerk. Hans-Helmuth GANDER, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, 197–223. (*Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 2.)

⁷¹ GA 54: 103.

⁷² GA 39: 99. V. GA 50: 111. E „kultúrkritikai” szemléletmód folytatásának tekinthető Gadamer-nél az „esztétikai tudat” és az „esztétikai megkülönböztetés” kritikája. E „megkülönböztetés” révén – mely nem más, mint a valóságtól való „megkülönböztetés” – alakult ki a saját első ízben létre maga az esztétikum fogalma és annak tulajdonképpeni birodalma, a „tisztá esztétikum”, miáltal a műalkotás elveszítette a maga „helyét és a világot, amelyhez tartozik”, és ehelyett az absztrakt és időtlen „esztétikai tudathoz tartozóvá” vált (v. GW 1: 93. = IM 80.) A gadameri perspektívát szemléletesen szövegi Jean Grondin. „Az esztétikai tudat – írja – egyfajta zavar terméke”, melynek előfeltevése a modern tudomány igazságigénye előtti kapituláció. „A művészet ezáltal persze autonómiára tesz szert, szuverenitásra, ez azonban Gadamer szerint képzeletbeli, valóságtól való szuverenitás. A művészet persze minden bizonnyal – mint művészet – ezáltal láthatóbbá lesz. Mostantól kezdve a külön helyeket létesítenek a művészet számára: minden tiszteletre méltó polgári város a 19. század óta rendelkezik saját kultúrcentrummal”, ahol színházakat, koncerttermeket és múzeumokat rendeznek be. „Minél inkább virágzik a művészet ezeken a helyeken, annál gondosabban elszáktítják a valódi városi világtól, melyet a tudomány és a gazdaság igazgat és irányít. Minden számára valamit is adni jónak megvan ma a kulturális melléklete (»Feuilleton«), melyben a művészet, a szellemtudományok és a filozófia kapnak helyet, de persze, kérem, a valódi hírek és a gazdaságra vetett pillantás után. Észak-Amerikában ezek a mellékletek az »Arts and Entertainment« elnevezést viselik, merthogy a művészet tulajdonképpen azért volna, hogy szórakoztasson és a valódi világtól elterelje a figyelmeket. A művészet valótlanná vált, és saját valóságát »neplí«, a művész maga pedig kitaszítottá, bohémná, kívülállóvá lesz – s ebben áll a mai világban elfoglalt kitüntetett helye (Jean GRONDIN, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 53–54.; v. IM 79–80.). Heideggerre visszavonakoztatva ez azt jelenti, hogy kultúra ott van – értelemszerűen: náll, j megkülönböztetett, körülhatárolható szféra-

leges mindenképpen a saját korhoz való viszonyulás, hiszen a maiaknak alig-ha volt minisztériumuk az igaz, a j és a szép ápolására. Érdeemes megjegyezni, hogy a humanizmus-levélben Heidegger a hellenisztikus-római kort, illetve az antikvitást – a fentebb idézett szöveg ábrázolásaitól eltérően – a humanizmus első korszakaként említi, melynek a 14–15. századi reneszánsz a folytatása volna; a reneszánsz a „romanitás újraszülése”, „renascentia romanitatis”.⁷³ Ez a korabeli vita kontextusában tisztázottan kiélezett álláspont az előadásokon módosul és hermeneutikailag differenciáltabb formában jelenik meg. A reneszánszban születik meg az emberről mint teremtő, alkotó, kreatív lényről szóló tanítás, mondja Heidegger az 1941/42-es szemeszterben. „Ugyanaz a kor, amelyben az emberi lényegnek szubjektivitással való változása végbement, azaz a reneszánsz ezt az emberi lényegét mármint mint emberképet a római és görög antikvitásba vetíti vissza”, s innen származik azután a görögökről mint „kultúrateremtő” népről szóló elterjedt képzet, mely mindazonáltal olyan távol esik a görögség találó ábrázolásától, amennyire csak lehetséges.⁷⁴

Sartre és Heidegger humanizmusról folytatott vitájának elemzését még számos fontos vonatkozásban lehetne kiegészíteni és elmélyíteni. Jelen dolgozat keretei között a következő ideiglenes konklúzió kínálkozik. Mind Sartre, mind Heidegger szembehelyezkedik a humanizmus minden szubsztantív formájával – minden olyasfajta tannal, mely az ember lényegét ebben, abban vagy amabban véli rögzíteni, s rögzítéssel párhuzamosan önmagára érzékeny leten pillantva vagy önmagát eltelve hajlik önmagát morális kitüntetettségben és nélkülözhetetlenségben részesíteni. Míg azonban Heidegger gyöveli, a humanizmus minden formája kivétel nélkül szubsztantív – minden humanizmus metafizikán alapul, vagy metafizikához vezet⁷⁵ –, addig Sartre azzal a kijelentésével, mely szerint nincs

ként, szektorként, autonómiával és láthatóan –, ahol valamely konkrét élete nem ezen kultúra szerint folyik. A kultúra eleve dekoráció, illetve az étellel való elidegenedett szembehelyezkedés, azaz éppen hogy nem (szerves) élet. Ebben az elidegenedett értelemben érdekes módon már Hegelnél felbukkan a *Bildung* fogalma, lásd a *A magától elidegenedett szellem; a műveltség* (*Der sich entfremdete Geist; die Bildung*) című fejezetet a *A szellem fenomenológiaiában*.

⁷³ BH GA 9: 318.

⁷⁴ GA 50: 111.

⁷⁵ BH WEG 153. (LH 299–300.) Hogy lehetséges-e egy nem metafizikai jellegű humanizmus – amit Heidegger tagadni látszik, Sartre viszont jórészt ráhivatkozva veszi igénybe a humanizmus fogalmát –, az a két gondolkodó ziti vita feltehetően leginkább kardinális kérdése, melyre bármiféle választ csupán érdemi, beható vizsgálódásokat követően lehetne kivonalazni. Mivel ezek szétfejtésének a jelen tanulmány kereteit, így a választ e ponton nyitva hagyom. Annyit azonban érdemes megjegyezni: hermeneutikának és humanizmusnak a megértés és a *Bildung* fogalmait mentén való összekapcsolása – mint amit fentebb kivonalazni próbáltam – mentesíteni látszik a humanizmust a Heidegger által vele szemben megfogalmazott metafizika-gyanútól. Sartre és a következő jegyzetben idézett Pico ugyancsak elkerülni látszik e gyanút. Humanizmus és me-

emberi lényeg, egy tisztán metodológiai nevezhető humanizmushoz vél eljutni, mely a szemében egyedül képes az ember szabadságát lehetővé tenni.⁷⁶ Sartre perspektívájában szemlélve minden előre adott értékrend – legyen az keresztény vagy marxista – korlátozza és megsemmisíti az emberi szabadságot; s ugyanezt eredményezi az emberi lényeg bármely előzetes – dogmatikus – meghatározása is. Csakugyan: ki más határozná meg az ember lényegét, ha nem ő maga? De ha az ember szabad, akkor azt sem lehet előírni neki, hogy nemaga lényegét miben rágzítse. Ő dönt nemaga felől, s így arról is, mi az ember s az ő lényege. E tan így – Sartre szemében – messzemenően humanizmus. Akik pesszimizmussal, antihu-

tafizika összekapcsolásának oldására más szempontból utal Eduard Spranger, amikor Humboldt-ra vonatkozó vizsgálatait összegezve így ír: „Valamely metafizika sohasem nyithatja a *Bildung* lezárását, hiányzik belőle ugyanis az individualizálhatóság; eszméjénél fogva a metafizika túlzottan a tiszta intellektuális érdeklődés taláiban jelen létre, semhogy az egész ember kifejezése és létezése lehetne a maga sajátosságában és egyediségében” (Eduard SPRANGER, *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee* (1909), Reuther & Reichard, Berlin, 1928², 492.).

⁷⁶ Giovanni Pico della Mirandola *De hominis dignitate* című művében a bibliai mítosz meghatározott értelmezéséhez kapcsolva fejti ki az ember nagyságát és méltóságát. A teremtésben Isten a végén teremtette az embert, „mikor befejezte művét,” hogy „legyen valaki, aki a roppant műértelmét mérlegelje, szépségét szeresse, nagyságát csodálja”. Csakhogy már minden készen volt, „az archetipusok közül nem volt már egy sem, ahonnan az új sarjat megalkothatta volna”, „nem volt hely, ahol a világegyetem elszállhatott volna”, „minden betöltve, minden kiosztva”. Isten ezért az embert olyan létezőnek alkotta meg, akinek nincs lényege, s akinek ezért szabadságában áll megválasztani helyét és sorsát. „Így hát az ember megkülönböztető jegyek nélkül teremtésményként fogant.” Isten így szól hozzá: „Sem biztos helyet, sem saját arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked. [...] A tebbi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közt kényyszerül, rökre meghatározva. [...] téged szabad akaratodra bízunk, az fogja természetedet megformálni. [...] Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandóknak, sem halhatatlannak, hogy nemagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében alakítsd ki [...] leslyehetsz az alacsony, állati világba, és jősz lethetsz a felsőbb, az Isten világába”. (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Az ember méltóságáról*, ford. KARDOS Tiborné = *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. Vajda Mihály, Gondolat, Budapest, 1984, 212–244., lásd itt: 213–214. Kiemelés tőlem.) Isten az embert olyan létezőnek alkotta meg, akinek nincs lényege, s akinek ezért szabadságában áll megválasztani helyét és sorsát, hogy maga keresse és találja meg a magát, hogy maga hozza létre magát a neki leginkább megfelelő formában, mint aki szabad választása folytán képes az állatok közt visszatesni, de a felsőbb lények közt emelkedni is. Ez az ábrázolás láthatóan a szabadság sartre-i felfogásának irányába mutat. (Lásd ugyancsak Paul Oskar Kristeller Pico művének angol fordításához írott bevezetőjét, amely szintén hangsúlyozza, hogy az ember kitüntetett jegye Pico szerint nem az, hogy ő a világegyetem középpontja vagy mikrokozmosz, hanem az, hogy nincsenek előre ragzított tulajdonságai, és szabad döntése szerint képes minden más lény tulajdonságaiban osztozni; megválaszthatja, hogy élete milyen formát és értéket il; Paul Oskar KRISTELLER, *Introduction = The Renaissance Philosophy of Man*, 215–222., itt: 218.) Jegyezzük még meg, hogy Schelling szabadságtanulmánya ugyancsak ezt az álláspontot képviseli; az ember messze kiemelkedhet a teremtmények közül, és az állatoknál mélyebbre slyedhet; döntésén múlik, melyiket teszi: szabad, nincs ragzított helye.

manizmussal vádolják, inkább maguk marasztalhatók el ebben. Az ő humanizmusuk álságos és képmutat – rosszhiszeműséggel terhes.⁷⁷ Az emberi természet minden előzetes ragzítása az ember lényegi szabadsága előli rosszhiszemű menekülés.

A világalápotra adott válasz mindkét szerző esetében radikális és provokatív. Sartre szerint az előre adott értékekben való hit a szabadság leplezésére és a felelősség elhárítására szolgál – amit tettem, tulajdonképpen nem én tettem, ezért nem is vagyok felelős érte. A felelősség elől való menekülés és a felelősség alibi mentesítés a totális politikai rendszerek jellegzetessége; az előbbi az egyén oldaláról, az utóbbi a hatalom részéről járul hozzá ahhoz (működik hathatósan közre abban), hogy szabadságát megfosztva az embert egy felsőbb gépezet csavarjává tegye. Amennyiben ezzel szembeszegjük, az egzisztencializmus az ember, jobban mondva az egyén védelmében lép fel: szabadságát védelmezve méltóságát védelmezi, s ellenállást képvisel a háború barbárságához vezető totalitarizmusok szellemével és ideológiájával szemben. A determinizmus jellegzetessége innen tekintve nem annyira az, hogy hamis – sokkal inkább az, hogy olyan ideológia, mely lefegyverzi az egyént, s felsőbb hatalmak akaratának szolgáltatja ki.

Heidegger szerint a humanizmus nem ellenszer a barbárság ellen, hanem maga is része a hozzá vezető folyamatnak. Azt mutatja, hogy az ember mire jut nemagában, miután hagyományhoz fűződő szálait elszakította s mindentől eloldódott. A világ és a természet leigázására, a földtel való uralkodásra hajlamos ember, aki a teremtés koronájának vagy a természet urának szerepében tetszeleg, végül logikusan jut oda, hogy technológiájával immár nem csupán a természet korábban nem látott kizsákmányolására képes, de olyan t megpusztításra is, mint amilyenre a világháború mutatott példát. Az ember nagyságának hirdetése nem jelent megoldást, mivel épp ez sodort minket a katasztrófába. Amennyiben az ember nagyságáról egyáltalán beszélni lehet, ez abban áll, hogy az ember képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni – míg fordítva, épp a kicsinek, a kicszerűnek a jellemzője, hogy semmi ilyenről nem akar tudni, és állandóan csak nemagát, azaz nemaga kicsinységét akarja, s mindent erre a szintre akar leráncigálni.⁷⁸ Ezért a világ mostani ínséges állapotában a lehetséges kiutat a szerénységbe való visszahátrálás jelenti: az ember nem a „létező ura”, hanem a „lét pásztora”.

⁷⁷ Lásd EH 32.

⁷⁸ V. GA 39: 146.; GA 45: 12.